ÉTUDES SYRIAQUES

13

Les controverses religieuses en syriaque

GEUTHNER

Les controverses religieuses en syriaque

Collection Études Syriaques

Direction

Françoise Briquel Chatonnet
Muriel Debié
Alain Desreumaux

Comité scientifique

André Binggeli
Pier Giorgio Borbone
Dominique Gonnet
Jean-Claude Haelewyck
Charles Naffah
Flavia Ruani
David Taylor
Émilie Villey

ÉTUDES SYRIAQUES

13

Les controverses religieuses en syriaque

Volume édité par
Flavia RUANI

GEUTHNER

Couverture

Jésus devant le Grand Prêtre. Miniature du lectionnaire de Londres, British Library, Add. 7170, f. 145 (copié entre 1216 et 1220). © British Library Board (B20072-20)

Dépôt légal : novembre 2016 - IMPRIMÉ EN FRANCE - Imprimeur n° 19108

Imprimé en novembre 2016 sur les presses de l'imprimerie « La Source d'Or » - 63039 Clermont-Ferrand

Dans le cadre de sa politique de développement durable, La Source d'Or a été référencée IMPRIM'VERT® par son organisme consulaire de tutelle.
Cet ouvrage est imprimé - pour l'intérieur - sur papier bouffant « Munken Print White » (main 1,8) 80 g, provenant de la gestion durable des forêts, produit par des papetiers dont les usines ont obtenu les certifications environnementales ISO 14001 et E.M.A.S.

© 2016, S.N. LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER S.A.
16, RUE DE LA GRANDE CHAUMIÈRE - 75006 PARIS

ISBN : 978-2-7053-3961-6

Tous droits réservés

Composition de la couverture
Vincent Castevert

En hommage à René Draguet
(1896-1980)

La treizième table ronde de la Société d'études syriaques à l'origine de ce volume, organisée par Muriel Debié et Flavia Ruani le 13 novembre 2015, a bénéficié d'une aide de l'État gérée par l'Agence nationale de la recherche au titre du programme investissements d'avenir portant la référence ANR-10-LABX-72 (labex RESMED Religion et société en Méditerranée). Elle a également été financée, en France, par le Laboratoire Orient & Méditerranée (UMR 8167, CNRS / Université Paris-Sorbonne / Université Paris I / EPHE / Collège de France), le Laboratoire d'études sur les monothéismes (UMR 8584, CNRS / EPHE), l'Institut de recherche et d'histoire des textes (UPR 841 du CNRS), l'École pratique des hautes études ; en Belgique, par le European Research Council, Starting Grant 337344, projet « Novel Saints », Université de Gand. Elle a bénéficié, comme les tables rondes précédentes, de la généreuse mise à disposition par l'Institut protestant de théologie de Paris (IPT) de ses locaux dans le centre de Paris.

La publication de l'ouvrage a reçu également une aide du labex RESMED Religion et société en Méditerranée, dans le cadre du programme de recherche « Les littératures de controverse religieuse, autour de la Méditerranée, de l'Antiquité à la fin du Moyen Âge », sous la direction de Philippe Bobichon, et du Laboratoire d'études sur les monothéismes.

Nos remerciements vont à André Binggeli, Françoise Briquel Chatonnet, Muriel Debié, Alain Desreumaux et Émilie Villey qui ont prêté main-forte dans la relecture et la traduction de certains textes, ainsi qu'à Odile Prévost pour son aide précieuse, et tout particulièrement à Emmanuelle Capet pour sa relecture généreuse et attentive.

La mise en pages a été réalisée par Emmanuelle Capet (UMR 8167).

Les textes syriaques ont été composés avec les polices de caractères meltho élaborées par Beth Mardutho, The Syriac Institute [www.bethmardutho.org].

Introduction

Flavia Ruani
Université de Gand

Depuis quelques années, sans doute sous l'impulsion des événements récents, on assiste à une augmentation du nombre d'études qui se penchent sur les controverses religieuses au Moyen-Orient dans les périodes ancienne et médiévale, évoquant aussi les syriaques. Les travaux les plus récents ont surtout trait, mais pas exclusivement, aux relations et aux dialogues entre chrétiens et musulmans au Moyen-Âge tels les huit volumes bibliographiques de *Christian-Muslim Relations*, édités sous la direction de David Thomas depuis 2009, ou les deux livres de Michael Penn publiés en 2015[1]. De plus en plus nombreux sont aussi les colloques, les journées d'études et les projets académiques au niveau international qui s'attachent à analyser les contacts religieux dans ces régions. Les études syriaques en particulier mettent en avant les interactions religieuses[2].

À l'heure où ce sujet suscite une attention nouvelle, la Société d'études syriaques a souhaité consacrer sa treizième table ronde aux controverses religieuses en syriaque. Elle s'est tenue à Paris le 13 novembre 2015 et cet ouvrage collectif en recueille les résultats[3].

1. Penn 2015a et 2015b. Voir encore Griffith & Grebenstein 2015. Pour un exemple sur les relations interreligieuses dans l'Empire sassanide, voir Herman 2014.
2. Le colloque annuel de la Société canadienne d'études syriaques (CSSS) qui s'est tenu à l'université de Toronto le 14 novembre 2015, portait sur : « Oriental Christianity Under Arab Rule: the Arabic Heritage of the Syriac Church ». Les polémiques interreligieuses entre chrétiens, juifs et musulmans dans les milieux des écoles syro-orientales (IV^e^-VIII^e^ s.) font actuellement l'objet d'un projet de recherche à l'université de Göttingen sous la direction de Dmitrij Bumazhnov. Le 21 octobre 2016, à l'université de Harvard, aura lieu une journée d'études organisée par Aaron Butts intitulée : « Anti-Jewish Polemic among Syriac Christians during the First Centuries of Islam ».
3. Je tiens à exprimer toute ma reconnaissance envers Muriel Debié pour avoir organisé avec moi la table ronde et, de concert avec le Bureau de la Société, m'avoir

Les controverses religieuses en syriaque, F. Ruani (éd.), Paris, 2016 (Études syriaques 13), p. 1-7.

D'emblée, le besoin s'est fait sentir d'aborder ce sujet dans une perspective plurielle, tenant compte du fait que le christianisme syriaque s'est construit au fil du temps au contact des principales religions de l'Asie occidentale où il évolua. Les controverses non seulement avec l'islam, mais aussi avec le judaïsme, le manichéisme et le zoroastrisme, ont profondément marqué son identité et reflètent le regard que les communautés syriaques ont porté sur les autres, les percevant comme adversaires du présent ou du passé, selon les époques et les régions. Facteur identitaire vis-à-vis de l'extérieur, la controverse est aussi au cœur de l'histoire interne des chrétientés syriaques : des discours antagonistes s'y sont développés, menant à la scission en courants qui se considéraient mutuellement comme déviants. Le cas le plus célèbre est la controverse qui opposa syro-orthodoxes et syro-orientaux, mais la littérature syriaque révèle de nombreuses autres variantes chrétiennes encore largement méconnues. Dans ce volume, nous avons tâché de présenter la plus grande partie des controverses interreligieuses et interconfessionnelles significatives, sans pour autant avoir pu être exhaustifs[4].

C'est pour montrer cette variété que nous avons opté pour le pluriel dans le titre, « les controverses religieuses en syriaque ». La même intention sous-tend le choix de l'expression « en syriaque ». Par là, nous entendons nous référer aux controverses dont témoignent les sources écrites à l'origine en syriaque, mais aussi celles qui ont été traduites du grec en syriaque, ainsi que, dans une moindre mesure, celles émanant d'auteurs de confession syriaque s'exprimant dans d'autres langues, en priorité l'arabe. Il faut donc comprendre l'expression « en syriaque » comme l'équivalent de « dans le monde syriaque », une perspective large qui permet d'appréhender avec justesse la multiplicité des controverses dans lesquelles les chrétiens syriaques furent impliqués, et de constituer la vue d'ensemble que ce volume entend offrir.

Quel corpus textuel illustre précisément ce sujet ? À un certain degré, la controverse peut se comprendre comme une pratique ou une discipline qui a donné lieu à son propre corpus. Nous pouvons ranger à coup sûr dans le domaine de la controverse certains textes dont l'intitulé évoque aussitôt la polémique : les ouvrages « contre » *(luqbal)* un adversaire ou

généreusement confié la publication du présent volume, tout en me prodiguant son aide précieuse au cours de sa préparation.

4. Nous n'avons pas pu aborder notamment la controverse trinitaire du IV^e^ siècle (sur laquelle voir récemment Fiano 2015), la controverse origéniste, ou encore celle avec les Arméniens au Moyen-Âge. Nous espérons néanmoins que ce volume incite des études semblables à leur sujet également.

un mouvement religieux, et les disputations ou débats *(draše)* avec un opposant par exemple. Il s'agit d'une documentation abondante qui, par rapport à celle d'autres traditions, revêt une valeur considérable pour la compréhension des interactions religieuses dans le contexte de présence des trois grands monothéismes et de la persistance de religions « autres ». La place d'exception qu'elle occupe pour l'étude de l'avènement de l'islam est bien connue. De plus, langue d'expression d'Églises rejetées comme hérétiques par l'Église impériale après le concile de Chalcédoine en 451, le syriaque préserve de ce fait de nombreux textes grecs négligés parce qu'ils illustraient le point de vue d'auteurs mis au ban par les divers décrets conciliaires ou les faveurs impériales du moment. Pensons aux œuvres de Sévère d'Antioche (m. 538), dont les traités polémiques contre Julien d'Halicarnasse ne subsistent qu'en syriaque. Le syriaque conserve les textes et les doctrines d'auteurs et courants marginalisés, adversaires mêmes des chrétiens syriaques, cela de façon indirecte : à travers les textes de réfutation, on a accès à la pensée, voire à des passages textuels, de mouvements religieux disparus dont les membres ont écrit dans cette langue. Le manichéisme en est une illustration exemplaire. Enfin, il n'est pas rare que l'état de conservation exceptionnel et l'antiquité des manuscrits syriaques permettent de lire aujourd'hui intégralement un ouvrage grec qui n'est qu'en partie conservé ou bien transmis par des manuscrits grecs beaucoup plus tardifs. Cette importance, reconnue pour bien des domaines du monde syriaque, est d'autant plus célèbre pour celui de la controverse : rappelons que le plus ancien manuscrit daté, toutes langues confondues, le BL Add. 12 150, copié à Édesse en 411, contient les quatre livres du *Contre les manichéens* de Titus de Bostra, dont l'original grec ne subsiste que de manière incomplète.

Pourtant, la controverse ne se restreint pas à ces sources directement polémiques. Elle ne fonctionne pas comme d'autres pratiques, telles la liturgie, l'ascèse ou encore l'hagiographie et les sciences, auxquelles se rattache une documentation déterminée ou du moins clairement reconnaissable. Défiant le cloisonnement des genres, la controverse se retrouve en effet à tous les niveaux d'expression de la vie communautaire, incluant chroniques, histoires monastiques, textes apocryphes, hymnes, homélies, versions de la Bible, vies de saints et actes de martyrs. Cet ouvrage sur les controverses rend hommage dans ce sens aux ouvrages de la même collection qui ont précédé, et à leurs sujets, car il en traverse les *corpora* textuels spécifiques. Le cas de l'Ancien et du Nouveau Testament pourrait paraître étrange, étant donné qu'il s'agit de textes normalisés considérés comme sacrés et élevés au rang de références. Mais on ne saurait sous-estimer le rôle de la Bible dans les controverses. Non seulement elle

constitue pour les auteurs syriaques un réservoir intarissable d'arguments de réfutation contre toutes sortes d'adversaire religieux, mais elle est aussi l'un des terrains où la controverse peut directement se pratiquer : on entreprend de la traduire ou on l'interprète, pour imposer un point de vue théologique et en critiquer un autre[5].

Cela montre combien il est malaisé de délimiter et de classer les sources et les modes de la controverse, qui appartiennent aux genres et aux domaines les plus divers[6]. Peut-on par exemple parler d'une « littérature de controverse », comme si c'était un concept unitaire ? Cela entraîne aussi un problème de définition : s'agit-il toujours de textes littéraires ? Le plus souvent, on ne considère pas les textes polémiques comme de la littérature au même titre que les hagiographies, par exemple. Ils ont en effet un autre statut, puisqu'ils sont intimement liés à des démarches de propagande : la mise par écrit de la controverse est entendue pour *agir* sur les auditeurs et les lecteurs, avoir une *efficacité* dans le monde, tout comme elle est susceptible de refléter la réalité de disputes et de dialogues interreligieux. Ainsi, l'étude des controverses religieuses ne relève pas seulement de la dimension proprement dogmatique et théologique, mais ouvre aussi une fenêtre sur l'histoire sociale et culturelle des communautés syriaques. Les controverses ont un impact institutionnel, avec la constitution d'Églises séparées ; elles ont une dimension politique, émanant de communautés minoritaires, non-impériales, à Byzance comme dans l'Empire perse, puis dans le monde islamique et dans les États latins. Elles possèdent enfin une épaisseur littéraire et apologétique, avec ses propres codes rhétoriques et stylistiques.

Ce sont donc des sources à aborder et à décrypter avec des instruments d'analyse adaptés à leur nature. Cela est possible aujourd'hui où nous pouvons bénéficier à la fois des efforts d'édition et de traduction de nombreux textes syriaques, et de l'avancée de l'étude critique des sources chrétiennes anciennes en général, tous deux propres au XX^e^ siècle. Quand Andreas Masius publia en 1569 le *Commentaire sur le Paradis* de Moïse bar Kepha en traduction latine, mettant ainsi pour la première fois à la disposition de l'Occident un texte de la tradition syriaque, ce ne fut sans doute pas pour étudier de façon critique le Livre III, qui contient une réfutation de différentes hérésies, un exemple de littérature de controverse. En revanche, l'entreprise d'édition et de traduction de textes polémiques de confessions

5. Des exemples sont analysés chez Bundy 1994 et King 2010.

6. La *Clavis* à la fin du volume se veut comme une première tentative de rassembler des textes hétérogènes mais à contenu polémique, afin de montrer la présence multiforme de la controverse dans les sources syriaques.

différentes dans la *Patrologia Orientalis* et le *CSCO*, par exemple, tout au long du XX^e siècle, était animée par la volonté d'offrir au monde de la recherche autant de témoignages de points de vue divergents. Dans le même esprit, à partir de l'ouvrage de Walter Bauer[7], la recherche sur le christianisme des origines a porté une attention toujours grandissante à la déconstruction des discours de vérité présents dans les sources religieuses, ouvrant ainsi à l'étude des perspectives différentes, surtout celles des marginalisés, des persécutés, des réfutés. Parallèlement, l'étude des controverses s'est enrichie des instruments de la critique textuelle mise au point par les études sur le Nouveau Testament, envisagé comme un produit littéraire d'un contexte historique déterminé, avec une rhétorique et une visée propres[8]. Dans le domaine syriaque, ces développements critiques ont eu lieu en concomitance avec une attitude œcuménique croissante entre les différentes Églises syriaques, sollicitée par des entreprises de dialogue telles que *Pro-Oriente*, active depuis 1964 et qui a impliqué et continue d'impliquer aussi des savants de la discipline[9].

Même si beaucoup reste encore à éditer et à traduire, ce qui permettra d'approfondir notre compréhension du phénomène, les temps sont donc mûrs pour appliquer ces méthodes critiques aux textes de controverse et mettre en forme et synthétiser nos connaissances. Des études de cas ont ouvert la voie à ce type de recherche à partir des années 1970-1980 : citons celles de Sebastian Brock pour les controverses christologiques et celles de Sidney Griffith et Gerrit Reinink pour les controverses avec l'islam. Nous voudrions ici rendre hommage à René Draguet pour ses travaux avant-coureurs des années 1920 sur la polémique antijulianiste de Sévère d'Antioche, en dédiant ce volume à sa mémoire.

Cette aspiration contemporaine à la synthèse et à la systématisation dans ce domaine est visible dans la publication récente de volumes collectifs, de monographies et de recueils d'articles de chercheurs syriacisants, qui ont pour thème la polémique et ses formes[10]. La vocation synthétique de

7. Bauer 1934.

8. De fait, les études sur le Nouveau Testament comme texte de controverse sont à l'ordre du jour : voir par exemple Wischmeyer & Scornaienchi 2010.

9. Notamment André de Halleux et Sebastian Brock : voir Winkler 1998 et le site de la fondation http://www.pro-oriente.at/ avec liste de ses propres publications.

10. Voir par exemple Van Bekkum, Drijvers & Klugkist 2007, Bertaina 2011, Griffith 2002 et Reinink 2005. La controverse religieuse fait aussi l'objet de différents programmes de recherche en cours en Europe : citons « Les littératures de controverse religieuse, autour de la Méditerranée, de l'Antiquité à la fin du Moyen-Âge », sous la direction de Philippe Bobichon à Paris, au sein du Labex RESMED « Religion et société dans le monde méditerranéen ».

ce volume, si elle appartient à la nature de la collection Études syriaques, s'inscrit donc aussi dans la direction prise par la recherche sur les controverses religieuses dans les vingt dernières années. Sa contribution à l'histoire des études est d'offrir une vue d'ensemble à jour, inexistante par ailleurs, des controverses religieuses en syriaque, à partir des débats qui ont animé les communautés des premiers siècles (III^e^-IV^e^ siècles) en Mésopotamie, en passant par les controverses avec les manichéens, les juifs, les zoroastriens, les musulmans, et les polémiques internes, jusqu'à celles avec les Francs (XIV^e^ s.), au Moyen-Orient. Chaque chapitre s'attache à une controverse particulière, selon une perspective diachronique et une approche à la fois historique, littéraire et philologique. Les auteurs étudient la part de l'écriture dans la controverse et réfléchissent à la relation entre littérature et réalité, discours de vérité et faits historiques, en dégageant autant que possible les controverses réelles des controverses imaginées et en retraçant la réalité historique des rapports interreligieux décrits par les sources. Deux chapitres viennent utilement compléter ces analyses de cas par des études transversales : l'un examine les diverses stratégies de dénomination de l'adversaire religieux comme pratiques d'exclusion, y compris dans les manuscrits, l'autre, le rôle joué par l'éducation philosophique grecque dans les compositions des polémistes syriaques. Qu'il me soit ici permis de remercier Muriel Debié et John Watt pour avoir accepté de contribuer à l'écriture de ce volume.

Cette synthèse n'est cependant que le point de départ de nouvelles analyses. À travers ce panorama, on voit finalement comment chaque controverse, individuelle en apparence, s'articule en fait avec une ou plusieurs autres, constituant la pièce d'une mosaïque : le lecteur remarquera comment les stratégies polémiques passent d'une cible à l'autre, les adversaires se mélangent et on accuse l'un pour viser l'autre ; comment les accusations et le vocabulaire de la polémique naissent, disparaissent, puis refont surface ou évoluent pour servir les propos de nouvelles controverses.

Alors même que les chrétientés syriaques ont été rejetées dans le passé comme étrangères, voire hérétiques par Byzance et le monde latin – et l'enseignement universitaire occidental en est encore marqué de nos jours –, notre souhait, par ce volume, est de montrer qu'elles ont joué un rôle de premier plan dans la définition des identités et des altérités religieuses au Moyen-Orient dans l'Antiquité tardive et le Moyen-Âge et que leur étude est utile pour comprendre avec plus de justesse la réalité d'aujourd'hui, où les effets de ces controverses perdurent.

Bibliographie

BAUER 1934 : Walter BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen (trad. franç. *Orthodoxie et hérésie aux débuts du christianisme*, préface d'Alain Le Boulluec, Paris, 2009 [Patrimoines – Christianisme]).

BERTAINA 2011 : David BERTAINA, *Christian and Muslim Dialogues: The Religious Uses of a Literary Form in the Early Islamic Middle East*, Piscataway (Gorgias Eastern Christian Studies 29).

BUNDY 1994 : David BUNDY, « Revising the Diatessaron against the Manichaeans: Ephrem of Syria on John 1:4 », *Aram* 5, p. 65-74.

FIANO 2015 : Emanuel FIANO, « The Trinitarian Controversies in Fourth-Century Edessa », *Le Muséon* 128, 1-2, p. 85-125.

GRIFFITH 2002 : Sidney H. GRIFFITH, *The Beginnings of Christian Theology in Arabic: Muslim-Christian Encounters in the Early Islamic Period*, Aldershot (Collected Studies Series 746).

GRIFFITH & GREBENSTEIN 2015 : Sidney H. GRIFFITH & Sven GREBENSTEIN (éds), *Christsein in der islamischen Welt: Festschrift für Martin Tamcke zum 60. Geburtstag*, Wiesbaden.

HERMAN 2014 : Geoffrey HERMAN (éd.), *Jews, Christians and Zoroastrians: Religious Dynamics in a Sasanian Context*, Piscataway (Judaism in Context 17).

KING 2010 : Daniel KING, « New Evidence on the Philoxenian Version of the New Testament and Nicene Creed », *Hugoye* 13, 1, p. 9-30.

PENN 2015a : Michael PENN, *Envisioning Islam: Syriac Christians and the Early Muslim World*, Philadelphia (Divinations: Rereading Late Ancient Religion).

PENN 2015b : Michael PENN, *When Christians first met Muslims: A Sourcebook of the Earliest Syriac Writings on Islam*, Oakland.

REININK 2005 : Gerrit REININK, *Syriac Christianity under Late Sasanian and Early Islamic Rule*, Aldershot (Variorum Collected Studies Series 831).

THOMAS 2009-2016 : David THOMAS *et al.* (éds.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, 8 vol., Leiden – Boston (History of Christian-Muslim Relations 11, 14, 15, 17, 20, 22, 24, 29).

VAN BEKKUM, DRIJVERS & KLUGKIST 2007 : Wout J. VAN BEKKUM, Jan W. DRIJVERS & Alex C. KLUGKIST (éds.), *Syriac Polemics: Studies in Honour of Gerrit Jan Reinink*, Leuven – Paris – Dudley MA (Orientalia Lovaniensia Analecta 170).

WINKLER 1998 : Dietmar W. WINKLER, « The Current Theological Dialogue with the Assyrian Church of the East », dans R. Lavenant (éd.), *Symposium Syriacum VII: Uppsala University, Department of Asian and African Languages, 11-14 August 1996*, Roma (Orientalia Christiana Analecta 256), p. 159-173.

WISCHMEYER & SCORNAIENCHI 2010 : Oda WISCHMEYER & Lorenzo SCORNAIENCHI (éds.), *Polemik in der frühchristlichen Literatur: Texte und Kontexte*, Berlin (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 170).

Abréviations bibliographiques utilisées dans cet ouvrage

ACO : *Acta conciliorum oecumenicorum*
CPG : Clavis patrum Graecorum
CCSG : Corpus christianorum. Series Graeca
CCSL : Corpus christianorum. Series Latina
CSCO, Syr. : Corpus scriptorum christianorum Orientalium, Scriptores Syri
PG : Patrologia Graeca
PO : Patrologia Orientalis

Avertissement

Pour la commodité de la lecture on a choisi d'écrire tous les mots syriaques dans la police Estrangelo. On a aussi décidé d'unifier les transcriptions du syriaque d'une manière simple, sans faire apparaître ni les longues ni les spirantisations.

Traces de controverse religieuse dans la littérature syriaque des origines : peut-on parler d'une hérésiologie des « hérétiques » ?

Alberto Camplani
Université de Rome La Sapienza

Cette contribution a deux buts principaux. Elle vise, d'une part, à proposer des hypothèses sur les connexions textuelles qui relient une série d'œuvres des premiers siècles du christianisme en Syrie et en Mésopotamie, à la fois entre elles et avec d'autres textes produits au cours des débats religieux dans les autres régions de la Méditerranée. L'objectif est ici de fonder l'étude de l'impact du marcionisme et d'autres courants intellectuels en Syrie et en Mésopotamie sur des bases plus concrètes que celles utilisées jusqu'à présent : j'essaierai de montrer comment les activités de Justin, de Tatien et de Bardesane représentent, à ce propos, des moments cruciaux de transition et qu'ils jouent un rôle décisif dans les relations historiques de certains groupes chrétiens mésopotamiens, à la fois entre eux et avec les écoles chrétiennes de Rome[1].

1. Il y a des études fondamentales sur la question de la présence du marcionisme en milieu syriaque : Drijvers 1987-1988 ; 1989 ; 1994 ; Bundy 1988 ; 1990 ; Tardieu 2003 ; Stori 2012 ; Lieu 2015 ; Norelli 1995. La représentation unitaire du christianisme syriaque a été remplacée, grâce à Bauer 1934, par une représentation sensible à la pluralité de groupes, dans laquelle les orthodoxes qui sont à l'origine de l'Église du IV^e^ siècle n'ont qu'un rôle marginal et minoritaire. Cette proposition dépend beaucoup de la manière dont on imagine la naissance de l'Église épiscopale à Édesse (voir Camplani 2009), et de la façon dont on interprète la notice de la *Chronique d'Édesse* (I, p. 4 [texte], II, p. 5 [trad. lat.]), selon laquelle l'évêque Qona, au début du IV^e^ siècle, aurait construit la première église. On peut considérer cette notice soit comme la première mention de l'épiscopat à Édesse soit, au contraire, comme la simple notification d'une construction visible au niveau public, une sorte de basilique (certainement plus majestueuse que le « temple de l'Église des chrétiens » de la narration concernant l'an 201 citée dans la *Chronique d'Édesse*), longtemps après la mise en place de l'épiscopat dans la ville. Si on accepte la seconde interprétation,

Les controverses religieuses en syriaque, F. Ruani (éd.), Paris, 2016 (Études syriaques 13), p. 9-66.

D'autre part, mon intention est d'examiner l'influence que les débats des IIe et IIIe siècles eurent sur certains aspects de l'orthodoxie syriaque du IVe siècle : celle-ci, en dépit de sa relation controversée avec un passé qu'elle percevait comme problématique et contradictoire, ne pouvait pas éviter d'en tirer des modes de pensée, des schémas argumentatifs et des écrits de référence, comme, entre autres, les éditions et traductions du Nouveau Testament (à savoir le *Diatessaron* et la *Vetus Syra*, sur lesquels nous reviendrons).

Le jeu des miroirs hérésiologiques : remarques méthodologiques

Il n'est bien sûr pas question, dans cette première phase de la recherche, de proposer une étude sur l'orthodoxie syriaque et son hérésiologie, comme d'autres chercheurs l'ont déjà fait, mais plutôt d'en indiquer les traces d'héritage par rapport aux textes, aux penseurs et aux courants du passé, qui font en même temps l'objet de critiques sévères. De toute évidence, cette ligne de transmission que nous avons l'intention d'identifier ne peut pas inclure tous les groupes chrétiens qui ont traversé la Mésopotamie et ont laissé des traces textuelles, en particulier les groupes judéo-chrétiens plus anciens, objet de nombreuses études récentes[2], ou les groupes gnostiques[3]. Nous nous arrêterons ici, par conséquent, sur les cas, à notre avis, les plus significatifs.

En effet, avant la polémique d'Éphrem de Nisibe (m. 373) contre la « triade » Marcion-Bardesane-Mani[4], avant la grande proposition chrétienne avancée par Aphraate le « sage persan » (m. vers 345) – lequel,

on pourrait accorder une certaine confiance à l'information qui nous est donnée par la *Doctrine d'Addaï*, selon laquelle Sérapion d'Antioche, dans le premier quart du IIIe siècle, aurait ordonné Paluṭ, chef de l'un des courants présents à Édesse qui était peut-être doté d'une structure organisée et était donc moins marginal que ne l'imaginait Bauer. Éphrem aussi parle de Paluṭ et de ses disciples de Nisibe (entre autres, dans l'*Hymne contre les hérésies* XXII, 5-6). Certes, à Édesse, contrairement à ce qui est arrivé à Alexandrie grâce à l'initiative clairvoyante de Démétrius par rapport à Origène, les écoles chrétiennes ne s'intégrèrent pas dans l'activité culturelle de l'épiscopat, de sorte que, lorsque, au IVe siècle, l'Église orthodoxe devint majoritaire, celle-ci jugea l'expérience intellectuelle et religieuse de Bardesane et d'autres maîtres comme une forme d'hérésie ou en effaça tout simplement la mémoire.

2. Sur la multipolarité de l'évangélisation de la Mésopotamie, voir Berti 2013 ; sur les groupes judéo-chrétiens, la bibliographie est illimitée : citons entre autres Mimouni 1998 et Jones 2015a.

3. Sur le mandéisme voir Lupieri 2002 et, à propos de la notice de Théodore bar Koni, *Livre des scholies* XI, Duchemin 2012.

4. Voir Griffith 1999b et 2002 ; Ruani 2011 ; 2012 ; 2015.

tout en offrant des notes de polémique religieuse très rares, propose une position chrétienne originale dans le contexte des idées théologiques du IVe siècle[5] –, avant la rédaction de l'écrit syriaque qui fut à la base de la narration eusébienne de la légende d'Abgar (datable à la fin du IIIe siècle, puis développé sous la forme de la *Doctrine d'Addaï*), bref, avant ces moments de fixation d'un certain type d'orthodoxie, la culture syriaque avait déjà produit des textes contenant des éléments de controverse religieuse, composés par des intellectuels qui, au fil du temps, furent considérés comme des hérétiques, regardés avec méfiance, ou tout simplement ignorés. Ces discussions eurent lieu à Édesse et dans d'autres endroits de la Mésopotamie : la critique de Marcion (m. 160) de la part de l'école de Justin à Rome a été transmise en Mésopotamie par ses disciples[6] ; Bardesane d'Édesse (m. 222) a critiqué la pensée de Marcion[7] ; le marcionite Prépon, à son tour, a débattu avec Bardesane[8] ; la littérature pseudo-clémentine a intégré les œuvres attribuées à Bardesane pour les utiliser contre Marcion et les gnostiques[9] ; Mani (m. 276), tout en acceptant certains aspects de la réflexion religieuse de Marcion et de Bardesane, a ensuite critiqué les doctrines psychologiques de ce dernier et a proposé une nouvelle orthodoxie contre les « sectes » ou les « dogmes », c'est-à-dire les autres religions.

Il convient de noter que les élaborations de la pensée religieuse et de l'herméneutique qui se produisirent à Rome durant les premiers siècles eurent d'importantes répercussions à Édesse et en Mésopotamie, comme le montre le cas de Tatien (m. 180), d'origine syrienne, resté d'abord à Rome puis parti en Mésopotamie[10]. Mais le mouvement inverse s'est aussi produit, ce qui témoigne d'une circulation des intellectuels et des idées dans les deux directions : Jules l'Africain (m. vers 240) passe d'Édesse à Rome, après avoir connu Bardesane[11] ; Alcibiade, membre de la secte judéo-chrétienne des elchasaïtes, est à Rome au début du IIIe siècle[12]. Il s'agit donc d'une phase historique dans laquelle les propositions religieuses provoquèrent un débat et des réactions fortes qui, à leur tour, générèrent de nouvelles propositions ; le mouvement dialectique ainsi engendré peut

5. Voir entre autres McGlothlin 2014.
6. Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* IV, 16-30.
7. Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* IV, 30.
8. Hippolyte (Pseudo-), *Réfutation de toutes les hérésies* VII, 31.
9. Voir la discussion plus bas.
10. Épiphane de Salamine, *Panarion* 46, 1-6.
11. Roberto 2011, p. 45-57 ; Adler 2013.
12. Hippolyte (Pseudo-), *Réfutation de toutes les hérésies* VII, 13-17.

paraître chaotique, dépourvu comme il semble l'être d'un solide centre institutionnel de référence, mais le chercheur a le devoir d'en analyser au moins certains aspects. Nous devons nous demander si ce débat riche et aux multiples facettes est accompagné aussi d'une théorie de la diversité théologique ou de l'hérésie : il semble difficile de trouver les traces d'une hérésiologie dans la plupart des textes impliqués dans ce débat, mais, étant donné la nature fragmentaire d'une bonne partie de ces témoignages, on ne peut pas en exclure l'existence, même sous une forme embryonnaire ; seuls les écrits de deux courants, attestés par la littérature pseudo-clémentine et le manichéisme, semblent dessiner une théorie de l'hérésie d'une manière plus claire.

Le témoignage d'Éphrem

À ce propos, Éphrem de Nisibe est pour nous une source importante pour un certain nombre de raisons, parmi lesquelles il convient de mentionner les suivantes : il cite des fragments et paraphrase des écrits de Marcion, de Bardesane et de Mani ; il fait allusion à des formes de débat parmi les groupes qu'il appelle « hérétiques » (par exemple entre les bardesanites et les marcionites sur l'idée de dualisme théologique) ; il utilise et se rattache à une source importante comme le *Diatessaron* (une harmonie des Évangiles) de Tatien.

Ce dernier est interprété dans le *Commentaire de l'Évangile concordant*, œuvre attribuable à l'école d'Éphrem et outil essentiel pour reconstruire non seulement le débat exégétique entre la nouvelle orthodoxie et les écoles hérétiques, mais aussi, bien que sous une forme anonyme, entre groupes rivaux du passé. En outre, le *Diatessaron* de Tatien est lui-même une contribution aux débats christologiques du IIe siècle, qui n'a pas manqué d'influencer, de façon indirecte, les débats des siècles suivants et la nouvelle orthodoxie du IVe siècle. Éphrem ignore sans doute parfois que ses déclarations et ses projets hérésiologiques lui viennent, au moins en partie, des intellectuels du passé dont les héritiers sont ses adversaires.

Le revirement théologique du IVe siècle

Par rapport à la littérature des IIe et IIIe siècles que nous abordons ici, il faut considérer que la deuxième partie du IVe siècle a connu un changement radical du paysage idéologique de la région d'Édesse. Éphrem de Nisibe et la *Doctrine d'Addaï* représentent le signe d'une transformation radicale dans la façon dont les communautés chrétiennes d'Édesse et de Nisibe se comprenaient elles-mêmes.

Même une lecture rapide des *Hymnes contre les hérésies* permet de comprendre ce qu'Éphrem entend par Église et comment il conçoit la relation entre Église et société, comme l'ont montré les études de Sidney Griffith consacrées aux modèles ecclésiologiques et politiques sous-jacents à sa production poétique et aux formes de controverse[13]. Le savant américain a mis en évidence les référents idéologiques de l'hérésiologue syriaque : avant tout, l'idéal d'une alliance entre Empire et Église, puis, l'importance d'une Église épiscopale, fondée sur l'imposition des mains, d'évêque en évêque, enfin, le rôle de la hiérarchie ecclésiastique en tant que garante de la transmission ininterrompue de la foi orthodoxe. Les études de Flavia Ruani, à leur tour, ont approfondi la dimension littéraire et rhétorique de l'hérésiologie éphrémienne à travers l'étude des images, des métaphores et des modes du discours polémique. Ce qui ressort de ces analyses est que non seulement nous trouvons chez Éphrem une multiplicité de techniques hérésiologiques, mais aussi une véritable théorie de l'erreur[14]. Or pourquoi Éphrem a-t-il lancé une attaque sévère contre l'Église manichéenne et les autres « hérésies », le marcionisme et le bardesanisme ? Bien sûr, la raison la plus importante de la polémique est la question de l'identité de l'Église syriaque (à Édesse et à Nisibe) dans le contexte de l'Empire chrétien après Constantin : le bardesanisme et le manichéisme, mais aussi le marcionisme, sont des affaires réelles du passé d'Édesse et de Nisibe, qu'il faut détruire ou réduire à la catégorie de l'altérité hérétique. Éphrem a donc reçu l'héritage d'une communauté chrétienne qui a connu de nombreuses formes de croyance, parmi lesquelles se trouve la minorité, marginale, étiquetée de « paluṭiens » par les autres groupes, qui est à la base de l'Église de ses propres fidèles. Face à l'Église de l'Empire et à ses critères d'orthodoxie, la nécessité se fit ressentir de polémiquer contre un passé qui était riche de zones d'ombre[15].

13. Griffith 1986 ; 1999a ; 1999b ; 2001 ; 2002 ; 2006. Voir maintenant Cassingena-Trévedy 2009.

14. Voir Ruani 2012, p. 98, pour Éphrem en tant qu'héritier de la tradition hérésiologique chrétienne des siècles précédents, et Ruani 2011 pour l'analyse d'un trait hérésiologique éphrémien appliqué au manichéisme qui montre sa conception à la fois traditionnelle et originale de l'hérésie. Voir aussi la longue discussion sur les deux catégories d'hérétiques chez Éphrem, « ceux du dedans » et « ceux du dehors », dans Ruani 2012, p. 89-90. Enfin, plus largement sur l'hérésiologie syriaque, voir la contribution de Flavia Ruani dans ce volume.

15. Telles sont les conclusions de Ruani 2012, p. 489, où la polémique éphrémienne est interprétée comme une critique du passé « hérétique » d'Édesse, comme une réécriture de l'histoire du christianisme de la région.

Dans la *Doctrine d'Addaï*, quant à elle, il n'est pas fait mention du passé hérétique d'Édesse, mais on y brosse le portrait d'un Abgar en mesure de faire implicitement opposition aux propositions de Bardesane et de Mani, comme cela a été bien décelé par Han Drijvers et Alain Desreumaux[16]. Nous pouvons supposer que l'auteur de ce texte syriaque a imaginé une fiction littéraire et idéologique dans laquelle la noblesse locale du passé est représentée comme un groupe chrétien unitaire rassemblé autour du chef-évêque et comme une Église à l'orthodoxie sûre[17]. De plus, les noms des deux protagonistes d'un dialogue philosophique attribuable à l'école de Bardesane (le *Livre des lois des pays*), à savoir Šamašgram et Awida, coïncident avec ceux de deux notables édesséniens mentionnés dans la *Doctrine d'Addaï* et présentés comme d'étroits collaborateurs du roi Abgar et du disciple Addaï pendant l'œuvre de christianisation du royaume d'Osrhoène[18]. Or cette coïncidence n'est pas fortuite, bien au contraire elle peut fournir une indication sur la corrélation entre deux projets opposés de communauté et de vie chrétiennes, produits par des milieux différents, l'un à la suite de l'autre – le projet de Bardesane et le projet de l'orthodoxie édessénienne du IV^e^ siècle –, qui exploitaient les noms de la noblesse édessénienne du passé afin de légitimer leur propre modèle de christianisation de la société. Il s'agit d'une reconstruction éloignée de la réalité historique des I^er^ et II^e^ siècles, c'est-à-dire de la période à laquelle la *Doctrine* prétend se situer. Mon hypothèse est donc que la *Doctrine d'Addaï* combattrait par cette fiction une autre forme de christianisme, très importante dans le passé édessénien, à savoir l'école de Bardesane, qui proposait son propre modèle de vie chrétienne et de rapport avec le pouvoir politique. À ce courant, l'orthodoxie de la noblesse édessénienne des IV^e^ et V^e^ siècles opposa une conception constantinienne et impériale de l'Église et du pouvoir politique, dans laquelle les cultes traditionnels et les écoles n'ont plus de place, ni le droit d'exister : une véritable opération de conversion rétrospective et de réécriture du passé[19].

16. Drijvers 1987-1988 ; 1994. Voir en particulier l'introduction à la traduction française de la *Doctrine d'Addaï* par Alain Desreumaux, ainsi que l'introduction à la traduction allemande de Martin Illert.

17. Sur l'élite d'Édesse, voir Ross 2001.

18. *Doctrine d'Addaï* § 1-2 et 34-35, trad. Desreumaux, p. 53-55 et 75-76. Je tiens à remercier Alain Desreumaux de m'avoir signalé cette correspondance.

19. Camplani 2011.

Le *Livre des lois des pays* attribué à Bardesane et le *Syntagma contre Marcion* de Justin Martyr

Notre parcours à travers les débats entre les chrétiens de Rome et de la Mésopotamie commence par l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, qui semble très attentif à ce qui se passe dans la région. Une partie du livre IV est consacrée à Justin, Tatien et Bardesane (chapitres 16-30). Sur Bardesane[20], Eusèbe écrit :

> « Sous le même règne, les hérésies se multiplièrent en Mésopotamie. Un homme très capable et très fort dialecticien dans la langue des Syriens, Bardesane, composa des *Dialogues* contre les Marcionites et quelques autres qui étaient à la tête de diverses croyances ; il les écrivit dans sa langue et son écriture nationales, avec de très nombreux autres ouvrages. Ces dialogues furent traduits du syriaque en grec par ses disciples : ceux-ci étaient très nombreux, parce qu'il avait une éloquence puissante. Parmi ses livres figurent le très habile dialogue *Sur le destin*, adressé à Antonin, et tous les autres livres qu'il écrivit, dit-on, à l'occasion de la persécution de ce temps-là. Il avait d'abord été de l'école de Valentin, mais il la méprisa et réfuta la plupart des fables de cet homme, et il se parut à lui-même être revenu à une opinion plus orthodoxe. Cependant, il ne parvint pas à laver complètement la tache de l'ancienne hérésie. »[21]

Dans la *Préparation évangélique* VI, 9-10, Eusèbe fait suivre la mention générique d'une œuvre de Bardesane (ἐν τοῖς πρὸς τοὺς ἑταίρους διαλόγοις : « dans les dialogues avec les amis/disciples ») de la citation d'un long passage qui correspond parfaitement à une section du texte syriaque

20. Sur le philosophe syriaque les études se sont multipliées dans les dernières années. Outre l'œuvre classique de Drijvers 1966, voir Camplani 1997 ; 1998 ; 2003-2004 ; 2015 ; Possekel 2004 ; 2006 ; Ramelli 2009 ; Tanaseanu-Döbler 2015.

21. Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* IV, 30,1-5, éd. Schwartz, p. 392, éd. et trad. Bardy 1952, p. 214-217 : ἐπὶ δὲ τῆς αὐτῆς βασιλείας, πληθυουσῶν τῶν αἱρέσεων ἐπὶ τῆς Μέσης τῶν ποταμῶν, Βαρδησάνης, ἱκανώτατός τις ἀνὴρ ἔν τε τῇ Σύρων φωνῇ διαλεκτικώτατος, πρὸς τοὺς κατὰ Μαρκίωνα καί τινας ἑτέρους διαφόρων προϊσταμένους δογμάτων διαλόγους συστησάμενος τῇ οἰκείᾳ παρέδωκεν γλώττῃ τε καὶ γραφῇ μετὰ καὶ πλείστων ἑτέρων αὐτοῦ συγγραμμάτων· οὓς οἱ γνώριμοι (πλεῖστοι δὲ ἦσαν αὐτῷ δυνατῶς τῷ λόγῳ παρισταμένῳ) ἐπὶ τὴν Ἑλλήνων ἀπὸ τῆς Σύρων μεταβεβλήκασι φωνῆς. ἐν οἷς ἐστιν καὶ ὁ πρὸς Ἀντωνῖνον ἱκανώτατος αὐτοῦ περὶ εἱμαρμένης διάλογος ὅσα τε ἄλλα φασὶν αὐτὸν προφάσει τοῦ τότε διωγμοῦ συγγράψαι. ἦν δ' οὗτος πρότερον τῆς κατὰ Οὐαλεντῖνον σχολῆς, καταγνοὺς δὲ ταύτης πλεῖστά τε τῆς κατὰ τοῦτον μυθοποιίας ἀπελέγξας ἐδόκει μέν πως αὐτὸς ἑαυτῷ ἐπὶ τὴν ὀρθοτέραν γνώμην μετατεθεῖσθαι, οὐ μὴν καὶ παντελῶς γε ἀπερρύψατο τὸν τῆς παλαίας αἱρέσεως ῥύπον.

intitulé *Le livre des lois des pays* (= *LLP*), en particulier celle qui concerne la nature et le destin des hommes[22].

Le double témoignage d'Eusèbe sur les œuvres de Bardesane est problématique et en conséquence très discuté[23]. On pourrait l'interpréter de façon analytique et en déduire l'existence de plusieurs œuvres, à savoir un ou plusieurs traités contre Marcion et d'autres hérétiques, le dialogue *Sur le destin* dédié à Antonin, les œuvres relatives à la persécution, des écrits contre les valentiniens, auxquels il faudrait ajouter les « dialogues avec les amis/disciples » mentionnés dans la *Préparation évangélique*. D'autre part, une interprétation réductionniste ne peut pas être exclue : le dialogue *Sur le destin* pourrait être identifié aux οἱ πρὸς τοὺς ἑταίρους διάλογοι en raison du thème (le destin), qui en est le sujet (comme le montre la longue citation contenue dans la *Préparation évangélique* et le parallèle syriaque dans le *LLP*), mais aussi, à un moindre degré de probabilité, avec l'œuvre antimarcionite. Je crois que la solution la plus prudente est de distinguer au moins les *Dialogues contre Marcion* du *Dialogue sur le destin* dédié à Antonin et d'identifier ce dernier avec « les dialogues avec les amis/disciples » et le *Livre de lois des pays*. Mais cela ne signifie pas que ces ouvrages aient été tout à fait différents les uns des autres ou qu'ils ne pouvaient pas avoir eu des éléments communs : par exemple, la coloration antimarcionite du début du *LLP* pourrait être la trace d'une composition qui a utilisé les *Dialogues contre Marcion* perdus par la suite.

Le Livre des lois des pays

Le *Livre des lois des pays*, c'est-à-dire, donc, le *Dialogue sur le destin* dédié à Antonin ou une reformulation de celui-ci, est attesté en syriaque uniquement par le manuscrit syriaque BL Add. 14 658. Il y a désormais un accord presque unanime sur l'originalité du texte syriaque par rapport aux traductions grecques de quelques-unes de ses sections, que nous retrouvons dans la *Préparation évangélique* VI d'Eusèbe, dans la littérature pseudo-clémentine *(Reconnaissances*, livre IX, mais aussi *Homélies)* et dans la *Vie* de l'évêque Abercius de Hiérapolis. D'autres auteurs aussi, en particulier Épiphane de Salamine (*Panarion* 56) et Diodore de Tarse (selon le témoignage de Photius)[24], le connaissaient. La forme littéraire est celle du dialogue philosophique : le personnage « Bardesane » répond, à travers de longs

22. Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* VI, 9, 32 – 10, 49, éd. et trad. des Places, p. 212-213 (pour la mention du titre) et p. 212-233 (pour la citation du passage).

23. Drijvers 1966, p. 60-75 ; Ramelli 2009, p. 507-530.

24. Voir Drijvers 1966, p. 70-71 ; ces témoignages ont été analysés de façon détaillée par Ramelli 2009, p. 126-145 et p. 239-245.

développements, aux questions d'un contradicteur et d'un groupe de disciples, dont l'un, Philippe, paraît être le rédacteur de l'écrit. Si l'on ne peut pas exclure que *LLP* soit une présentation doctrinale apologétique faite par Bardesane lui-même, l'hypothèse d'un écrit rédigé par un disciple de son école, réfutant les critiques des « catholiques » et des marcionites exprimées à l'encontre de son maître, pourrait expliquer sa place unique dans l'ensemble des écrits bardesanites[25].

Thèmes et organisation des débats religieux dans le *LLP*

Examinons à présent les sections du *LLP* qui peuvent être pertinentes pour notre discussion sur les modalités du débat religieux en milieu syriaque.

Dès les premiers mots du dialogue, se pose la question philosophique fondamentale de la peccabilité humaine comme preuve de l'impuissance et de l'ignorance du Dieu créateur, et donc de la nécessité de postuler un autre Dieu[26]. À l'arrière-plan de cette question, se trouve la proposition qui fut au cœur des débats théologiques des premiers siècles chrétiens, selon laquelle le mal accompli par les hommes ne pouvant venir du Dieu suprême, devait nécessairement être attribué à la responsabilité d'un Dieu de second degré ou d'une entité ontologiquement mauvaise, différente du Dieu suprême. En particulier, c'est un trait typique de la diatribe marcionite que d'affirmer que le Dieu législateur de l'Ancien Testament a imposé une loi de justice et de punition à laquelle les hommes ne sont pas en mesure de se conformer ; que seul le vrai Dieu suprême, « l'Étranger », peut libérer l'homme de la loi, par l'amour, à travers Jésus-Christ crucifié. La réponse de Bardesane part d'une position théologique contraire à n'importe quelle forme de dithéisme : si l'homme était fait pour accomplir seulement la volonté de Dieu, il ne s'appartiendrait pas à lui-même, lui que Dieu a créé doté de liberté *(ḥeruta)*, pour le rendre pareil aux anges *(ašwyeh ʿam malake)*[27]. Dans ce cadre, l'homme se trouve dans une position privilégiée : il est servi par les autres créatures, car il a été créé « à l'image de Dieu/Élohim » *(ba-ṣlem alohim ʿbid)*[28], il possède pleinement le libre arbitre et peut donc, s'il le veut, mener sa vie de façon divine. Bardesane cite à ce propos

25. Voir Crégheur 2004, p. 49-63.

26. Bardesane, *Livre des lois des pays*, éd. Nau, p. 536, l. 10-17 ; voir aussi la citation *infra*. Pour le texte syriaque de l'œuvre, nous nous basons sur l'édition de François Nau de 1907, que nous avons aussi comparée aux éditions de Han Drijvers, publiée en 1965, et d'Ilaria Ramelli faite en 2009, signalées en bibliographie.

27. Bardesane, *Livre des lois des pays*, éd. Nau, p. 543, l. 24 – 544, l. 14.

28. Bardesane, *Livre des lois des pays*, éd. Nau, p. 547, l. 13-14.

l'exemple des anges, parmi lesquels certains n'ont pas fait bon usage de ce don quand ils ont voulu avoir des rapports avec les filles des hommes (cf. Gn 6, 2), d'autres au contraire ont choisi librement d'accomplir la volonté du Seigneur. Ainsi, l'homme peut faire ou ne pas faire les choses, selon sa volonté, et en fonction de ses actes il sera condamné ou innocenté[29]. À ce point-là, Bardesane semble vouloir se corriger à propos du libre arbitre comme prérogative exclusive des hommes : il déclare que les autres êtres aussi possèdent une certaine liberté, à des degrés divers, sur la base de laquelle ils seront jugés[30].

Une nouvelle section du *LLP* est ouverte quand Awida aborde le problème du poids excessif des commandements donnés par Dieu aux hommes, une question dérivée elle aussi de la diatribe marcionite, mais exprimée avec un langage philosophique. Dans sa réponse, Bardesane énumère les deux commandements essentiels : s'abstenir de tout ce qui est mal et de tout ce que nous ne voudrions pas qu'il nous arrive ; faire ce qui est bon et ce que l'on aime et ce que nous voudrions qu'il nous arrive. À ce moment-là, devant l'objection que les hommes pèchent selon leur nature, intervient la fameuse distinction entre nature, destin et liberté[31], invoquée aussi par Eusèbe dans sa *Préparation évangélique*. Les hommes obéissent à la nature comme les bêtes pour ce qui est des choses du corps, tandis que vis-à-vis des choses de l'esprit *(reʿyana)*, ils sont libres et souverains et ressemblances *(dmuta)* de Dieu. Certains se comportent selon la bonté, d'autres selon la justice, d'autres encore selon la méchanceté, mais non parce que cela dépend de la nature de chacun. Bardesane cite le cas d'hommes pervers qui sont devenus chastes et sobres, d'autres hommes, bons, qui sont tombés dans le péché et, parmi ces derniers, le cas de ceux qui se sont repentis.

Bardesane ajoute que les théories qui concernent le destin sont au nombre de trois : selon la première, tout dépend des sept planètes ; selon la deuxième, tout est dans les mains des hommes et les accidents leur arrivent par hasard ; selon la troisième, l'homme est libre et les défauts sont une punition de Dieu due au péché[32]. Bardesane ne prend pas position entre ces trois *haireseis* (dans le sens d'« opinion philosophique »), car chacune contient une part de vérité et une part de mensonge. Le destin et la nature

29. Bardesane, *Livre des lois des pays*, éd. Nau, p. 547, l. 17-19.

30. Bardesane, *Livre des lois des pays*, éd. Nau, p. 548, l. 16 – 551, l. 1.

31. Bardesane, *Livre des lois des pays*, éd. Nau, p. 562.

32. Bardesane, *Livre des lois des pays*, éd. Nau, p. 564.

existent, certes, mais il existe également la liberté qui permet de limiter l'action du destin et sur la base de laquelle les êtres seront jugés[33].

Ici commence la section sur le destin et l'astrologie, qui est le thème central du dialogue : « Nous dirons donc et nous montrerons au sujet du destin *(ḥelqa)* que ce n'est pas sur toute chose qu'il a pouvoir. La raison en est que l'être même de ce qui est appelé destin est le cours fixé qui a été donné aux autorités et aux éléments par Dieu, et selon ce cours et cet ordre fixé, les intellects *(maddʿe)* se transforment dans leur descente vers l'âme et les âmes dans leur descente vers les corps, et cette transformation est appelée destin et horoscope de cet assemblage *(knušta)* qui est filtré et purifié en vue de l'aide (procurée) à ce qui, dans la miséricorde et la bonté de Dieu, fut et sera favorisé jusqu'à l'accomplissement de tout. »[34] Le destin est ce qui fait dévier la nature de son juste cours, il est le produit de puissances qui ont une position contraire les unes aux autres, c'est-à-dire les souverains et les gouverneurs de la droite qui sont bons et ceux de la gauche qui sont mauvais. C'est cette division interne qui permet que certains soient convaincus que le destin existe. En revanche, l'apparent désordre du réel vient de la diversité de ces agents, innocents ou coupables. Bardesane fournit donc une justification générale de cette tripartition des sphères auxquelles l'homme participe : « [...] Il faut en effet que ces trois choses, à savoir la nature, le destin et la liberté soient conservées dans leur intégrité, jusqu'à ce que le cours (des choses) soit achevé et que la mesure et le nombre atteignent leur plénitude »[35].

Commence alors la longue démonstration de l'indépendance, par rapport à toute forme d'astrologie, des lois créées par les hommes au moyen de leur intelligence et de leur libre arbitre dans les différentes régions du monde ou dans les communautés religieuses du judaïsme et du christianisme qui ont une diffusion transrégionale.

Le parallèle avec le Syntagma *de Justin*

L'ouvrage attribué à Bardesane se présente donc non comme un débat entre des intellectuels chrétiens, représentant différents courants théologiques, mais comme un dialogue entre différents points de vue philosophiques. Les allusions à l'Ancien et au Nouveau Testament sont très rares, et cette rareté semble voulue par un auteur qui veut présenter d'abord

33. Bardesane, *Livre des lois des pays*, éd. Nau, p. 568, l. 6-14.

34. Bardesane, *Livre des lois des pays*, éd. Nau, p. 572, l. 9-13, traduction française inédite de Paul-Hubert Poirier, auquel j'adresse ici mes plus vifs remerciements.

35. Bardesane, *Livre des lois des pays*, éd. Nau, p. 579, l. 12-15, trad. inédite de P.-H. Poirier.

un texte philosophique religieusement neutre[36]. Les parallèles entre la première partie du dialogue et la littérature philosophique et religieuse (juive et chrétienne) de l'époque ont été identifiés depuis longtemps[37]. Ici, mon intention est de placer ces parallèles dans une perspective historique, en émettant des hypothèses au sujet de la transmission des idées et des arguments d'un texte à l'autre.

Le parallèle textuel le plus important consiste en quelques paragraphes qu'Irénée de Lyon a consacrés à la prescience divine et à la liberté humaine, un « traité sur le libre arbitre » de caractère antimarcionite (*Contre les hérésies* IV, 37, 1 – 40, 2)[38]. Une partie de ce texte concerne le respect de la part de Dieu et de Jésus pour la liberté de l'homme, ce qui contredit ceux qui introduisent « un Seigneur impuissant et incapable de faire ce qu'il eût voulu » (37, 6). Dieu a fait l'homme libre : ce dernier peut user de son conseil sans être contraint par celui-ci. D'autre part, Dieu a mis dans l'homme le pouvoir du choix, comme il l'avait fait déjà pour les anges (37, 1). Si les uns étaient mauvais et les autres bons par nature, ceux-là ne seraient pas louables, ni ceux-ci blâmables. Mais en fait tous sont de même nature, capables de retenir et de faire le bien ou de le rejeter et de ne pas le faire (37, 2). L'homme est libre et à l'image de Dieu (37, 4). Mais l'auteur sait que l'objection spontanée devant le péché des êtres rationnels est que Dieu aurait pu faire les anges et les hommes d'une manière telle qu'ils ne commettent pas de péchés et fassent sa volonté (37, 6 et 38, 1).

Les parallèles avec le *LLP* sont au niveau non seulement des idées, mais aussi des expressions et des mots[39] :

36. Voir Crégheur 2004, p. 49-54 ; Poirier & Crégheur 2007.

37. Voir aussi Bardesane, *Livre des lois des pays*, éd. et trad. ital. Ramelli, p. 61-75 et p. 135-136 n. 35 ; Crégheur 2004, p. 9-41 ; 56-63.

38. Irénée de Lyon, *Contre les hérésies* IV, éd. et trad. Rousseau 1965, p. 918-977.

39. Pour *LLP*, voir Bardesane, *Livre des lois des pays*, éd. Drijvers, p. 4-15 ; éd. Nau, p. 536-544 ; éd. Ramelli, p. 122-139 ; quant à la traduction, j'ai adopté celle provisoire de Paul-Hubert Poirier, encore inédite. Pour Irénée de Lyon, voir *Contre les hérésies* IV, 37-38, éd. et trad. Rousseau 1965, p. 919-943. Dans le tableau, nous suivons l'ordre textuel du *LLP*, auquel nous avons adapté les paragraphes d'Irénée selon leur affinité thématique.

Texte

LLP	Irénée, *Contre les hérésies* IV, 37-38
ܐܢ ܐܡܪ ܠܡ ܡܢܐ ܕܠܐ ܡܫܟܚ ܠܗ ܐܠܗܐ ܐܢܫܐ ܫܠܡܐ ܡܢ ܪܫ̈ܝܬܐ ܐܘ ܡܢ ܐܝܟ ܕܐܬ ܠܗ ܠܡܥܒܕ

LLP	Irénée, *Contre les hérésies* IV, 37-38
ܗܘ ܕܥܒܕ ܛܒܘܬܐ ܡܢ ܩܕܡ [...][42] ܠܐ ܐܝܬ ܗܘ ܕܐܬܐ ܒܗ ܡܢ ܩܕܡ ܠܐ ܐܝܬ ܗܘ ܕܢܥܒܕ ܛܒܘܬܐ ܡܢ ܩܕܡ ܕܠܐ ܐܝܬ ܒܗ ܐܠܐ ܗܘ ܕܥܒܕ ܛܒܘܬܐ ܡܢ ܩܕܡ ܕܐܝܬ ܒܗ ܕܢܥܒܕ ܛܒܘܬܐ ܐܦ ܗܘ ܕܐܬܐ ܒܗ

Traduction

LLP	Irénée, *Contre les hérésies* IV, 37-38
536 ([...] Les disciples disent à Bardesane :) « Avida que voici était à nous dire : "Si, comme vous l'affirmez, Dieu est unique, que c'est lui qui a fait exister les hommes et qu'il se plaît à ce que vous fassiez ce qui vous est ordonné, pourquoi n'a-t-il pas fait exister (15) les hommes de manière à ce qu'ils ne puissent mal agir mais qu'en tout temps, ils fassent ce qui est bon, car c'est ainsi que sa volonté serait accomplie ?" **539** Bardesane lui dit : "Dis-moi, mon fils Avida, qu'as-tu en tête : le Dieu de l'univers n'est-il pas unique ou bien est-il unique et ne veut pas que les hommes se conduisent avec justice et avec droiture ?" [...] »	**38, 1.** Ici, l'on objectera peut-être : Eh quoi ? Dieu n'eût-il pu faire l'homme parfait dès le commencement ?
	37, 6. [...] Ceux qui contredisent ceci introduisent un Seigneur impuissant et incapable de faire ce qu'il eût voulu, ou ignorant de ceux qui sont « choïques » par nature et ne peuvent recevoir son incorruptibilité.
543 [...] À propos de ce qu'Avida a dit : « Pourquoi Dieu ne nous a-t-il pas faits de manière à ce que nous ne péchions ni ne soyons condamnés ? », si (25) l'homme avait été ainsi fait, il ne serait pas maître de lui-même, mais il serait l'instrument de celui qui **544** le mettrait en mouvement. Et c'est une chose connue qu'aussi celui qui (le) mettrait en mouvement comme il le voudrait, le ferait soit en vue du bien, soit en vue du mal. Comment dès lors l'homme se distinguerait-il de la cithare avec laquelle un autre (5) joue, ou du char qu'un autre conduit ? La louange et le blâme existent du fait de l'artisan, et la cithare ne sait pas ce qui est joué sur elle, ni le char, s'il est bien tiré et conduit, mais ils sont des instruments (10) qui ont été faits pour l'usage de celui en qui se trouve la connaissance.	Mais, objecte-t-on, il n'aurait pas dû faire les anges tels qu'ils pussent désobéir, ni les hommes pour qu'ils devinssent aussitôt ingrats envers lui par là même qu'ils seraient doués de raison, capables d'examen et de jugement, et non – comme les êtres dépourvus de raison et de vie qui ne peuvent rien faire par leur propre volonté mais sont traînés au bien par nécessité et par contrainte – assujettis à une unique tendance et à un unique comportement, inflexibles et privés de réflexion, incapables d'être jamais autre chose que ce qu'ils auraient été faits.

LLP	Irénée, *Contre les hérésies* IV, 37-38
Or Dieu, dans sa bonté, n'a pas voulu faire l'homme ainsi mais, par la liberté, il l'a exalté plus que quantité de choses et il l'a rendu égal aux anges. [...]	**37, 1.** Car Dieu l'a fait libre, ayant dès le début son autonomie à soi, tout comme son âme à soi, pour user du conseil de Dieu d'une façon volontaire et sans être contraint par celui-ci. La violence, en effet, ne se tient pas aux côtés de Dieu, mais le bon conseil l'assiste toujours. Et c'est pourquoi, d'une part, il donne le bon conseil à tous ; d'autre part, il a mis dans l'homme le pouvoir du choix, comme il l'avait fait déjà pour les anges – car ceux-ci sont raisonnables –, afin que ceux qui auront obéi possèdent en toute justice le bien donné par Dieu et conservé par eux, tandis que les désobéissants seront en toute justice frustrés de ce bien et subiront le châtiment mérité [...].
Mais les choses qui sont nécessaires au service ont été confiées[44] au pouvoir de l'homme, parce qu'à l'image d'Élohim[45] il a été fait.	
C'est pourquoi ces choses lui ont été données (15) par bonté, pour qu'elles le servent pour un temps, et à lui a été donné de se conduire par sa propre volonté. Tout ce qu'il peut faire, s'il le veut, il le fera, et s'il ne le veut pas, il ne le fera pas, et c'est lui qui se justifiera ou se condamnera.	Dieu a donc donné le bien, comme en témoigne l'apôtre [dans la même épître][46], et ceux qui le font recevront gloire et honneur pour avoir fait le bien alors qu'ils pouvaient ne pas le faire, tandis que ceux qui ne le font pas subiront le juste jugement de Dieu pour n'avoir pas fait le bien alors qu'ils pouvaient le faire.
Car s'il avait été fait (20) de telle sorte qu'il ne pût faire le mal pour ne pas être coupable en lui, de la même façon aussi le bien qu'il ferait ne serait pas le sien, et il ne pourrait être justifié en lui. En effet, celui qui ferait le bien ou le mal non du fait de sa volonté, sa justification ou sa condamnation (25) reposerait dans la fortune de celui-là, qui le ferait agir.	**37, 2.** Si, au contraire, c'était par nature que les uns seraient mauvais et les autres bons, ni ceux-ci ne seraient louables du fait qu'ils seraient bons, puisque tels ils auraient été créés, ni ceux-là blâmables, puisqu'ils auraient été ainsi faits. Mais en fait tous sont de même nature, capables de retenir et de faire le bien, capables aussi de le rejeter et de ne pas le faire : aussi est-ce en toute justice – déjà devant les hommes régis par de bonnes lois, et bien davantage encore devant Dieu que les uns sont loués et reçoivent un digne témoignage pour avoir choisi le bien et y avoir persévéré, tandis que les autres sont blâmés et subissent un digne préjudice pour avoir rejeté le bien.

44. Payne Smith 1903, p. 488b.
45. Payne Smith 1879-1901, col. 199.
46. Rousseau a omis la traduction de cette expression.

LLP	Irénée, *Contre les hérésies* IV, 37-38
Voilà pourquoi il vous apparaîtra que la bonté de Dieu a abondé à l'égard de **548** l'homme. La liberté lui fut donnée plus qu'à tous les éléments dont nous avons parlé, afin que, par la liberté, il se justifie lui-même, se conduise divinement et se joigne aux (5) anges, qui, eux aussi, possèdent la libre disposition d'eux-mêmes. Nous comprenons, en effet, que les anges aussi, s'ils n'avaient pas possédé la libre disposition d'eux-mêmes, ne se seraient pas unis aux filles des hommes, n'auraient pas péché et n'auraient pas déchu (10) de leurs lieux. C'est donc ainsi que les autres, qui ont fait la volonté de leur maître en vertu de leur libre arbitre, ont été exaltés et sanctifiés, et ont reçu de grands dons[47].	**37, 4.** [...] Mais l'homme est libre depuis le commencement – car libre aussi est Dieu, à la ressemblance de qui l'homme a été fait – : aussi, de tout temps, lui est-il donné le conseil de garder le bien, ce qui se réalise par l'obéissance envers Dieu.

47. Il faut noter que l'auteur de la *Vie d'Abercius* § 31-35 (sur ce texte voir l'introduction par Seeliger & Wischmeyer et BUNDY 1989-1990) utilise ces chapitres du *LLP* : puisque ce passage n'est pas mentionné dans la *Préparation évangélique* d'Eusèbe, il faut penser que l'auteur du récit hagiographique aura connu une version grecque complète du *LLP* syriaque. Voilà une partie de ce passage dans la recension de la *Vie d'Abercius* éditée par Nissen, p. 24-27 (l'autre recension éditée par Seeliger & Wischmeyer n'est pas si riche) :

33. Καὶ ὁ Εὐξεινιανός· Τοῦτο μὲν ὀρθῶς συντόμως ἔλυσας ἀλλ' ἐκεῖνο ἀποκρίνου μοι· εἰ ὁ θεὸς τοῖς τὰ καλὰ ἔργα πράττουσι χαίρει, διὰ τί μὴ ἐξ ἀρχῆς οὕτως ἔπλασε τὸν ἄνθρωπον, ἵνα τὰ κακὰ ποιεῖν μὴ δύνηται, ἀλλὰ μόνον τὰ ἀγαθά; οὕτω γὰρ ἂν καὶ τὸ θέλημα αὐτοῦ ἐγίνετο καὶ οἱ ἄνθρωποι οὐκ ἐκολάζοντο. ὁ δὲ ἅγιος Ἀβέρκιος ἔφη· εἰ τὰ φαῦλα ποιεῖν μὴ ἠδυνάμεθα, ὦ βέλτιστε, οὐδὲ τὰ ἀγαθὰ ἃ ἐποιοῦμεν ἡμέτερα ἠδύνατο εἶναι, ἄλλως τε δὲ οὔτε ἐπαίνου οὔτε μισθοῦ ἄξιοι ἦμεν μὴ ποιοῦντες τὰ κακὰ ποιεῖν αὐτὰ μὴ δυνάμενοι. [...] ἐκ γὰρ τοῦ δύνασθαι ποιεῖν τὰ κακὰ τὸ ἀγαθὸν τοῦ μὴ ποιοῦντος γνωρίζεται.

33. Euxinianus (dit) : « Tu as correctement résolu ce (problème) en peu de mots, mais réponds-moi à ce sujet : si Dieu se réjouit de ceux qui accomplissent les actions bonnes, pourquoi n'a-t-il pas façonné l'homme dès le début de manière à ce qu'il ne puisse pas accomplir les actions mauvaises, mais seulement les bonnes ? En effet, de cette façon, sa volonté se serait réalisée et les hommes n'auraient pas été punis. » Saint Abercius dit : « Si nous ne pouvions pas accomplir les mauvaises actions, mon cher ami, les bonnes actions que nous accomplissons ne seraient plus les nôtres non plus, et nous ne serions dignes ni d'éloge ni de récompense si, incapables de les accomplir, nous ne faisions pas de mauvaises actions. [...] En effet, c'est grâce à la capacité d'accomplir le mal que l'on peut reconnaître la bonté de celui qui ne l'accomplit pas.

34. ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τῷ δύνασθαι ποιεῖν τὰ ἀγαθὰ οἱ μὴ ποιοῦντες αὐτὰ ὀρθῶς διαβάλλονται ὡς φαῦλοι, τοῖς δὲ μὴ δυναμένοις οὔτε ἔπαινος οὔτε ψόγος ἔπεται. διὸ παυσώμεθα φιλονεικοῦντες καὶ μᾶλλον εὐχαριστήσωμεν τῷ θεῷ τῷ ποιήσαντι ἡμᾶς κατ' εἰκόνα ἑαυτοῦ καὶ δόντι ἡμῖν τὸ αὐτεξούσιον· δι' οὗ ἀποθεωθῆναι δυνάμεθα κτίζοντες ἑαυτῶν τὰς ψυχὰς διὰ τῶν ἀγαθῶν πράξεων· λέγει γὰρ ἡ θεία γραφή·

34. De même, en raison de la capacité d'accomplir de bonnes actions, ceux qui ne les accomplissent pas sont à juste titre accusés d'être mauvais, alors que pour ceux qui ne peuvent pas (les accomplir), cela n'entraîne ni éloge ni blâme. Par conséquent, cessons de discuter et rendons plutôt grâce à Dieu de nous avoir faits à son image et de nous avoir donné le libre arbitre, grâce auquel nous pouvons nous diviniser en construisant (l'édifice de) nos âmes à travers les bonnes œuvres. La divine Écriture dit en effet : "Veuillez-le, et vous êtes des dieux et vous

La relation entre ces deux textes ne peut pas être simplement le fait de la participation à un même ensemble d'idées et de notions : l'objection sur le pouvoir et la prescience de Dieu avec sa forme interrogative, l'incapacité de l'homme à s'adapter aux commandements de ce dernier, l'homme fait à l'image de Dieu, Dieu donateur du libre arbitre en tant que qualité qui distingue l'homme des autres êtres, la comparaison récurrente, à ce propos, entre les anges et les hommes, sont autant d'éléments d'un réseau qui combine de façon originale des thèmes extrêmement hétérogènes, des conceptions philosophiques et des questions religieuses. On n'est pas du tout obligé de supposer une dépendance directe d'un texte par rapport à l'autre : d'une part il faut admettre un certain degré d'élaboration de l'un des deux par rapport à la source, d'autre part on doit reconnaître la possibilité qu'entre les deux existent des intermédiaires qui nous sont inconnus.

En effet, les hypothèses existantes au sujet des sources d'Irénée sont susceptibles de nous aider à mettre en perspective historique les deux textes. Une des sources d'Irénée est le *Syntagma* de Justin contre Marcion et contre les hérésies, même si l'étendue de cette source au sein du *Contre*

Θέλετε καὶ θεοί ἐστε καί υἱοὶ ὑψίστου πάντες κληθήσεσθε (Ps 81/82, 6) · ἐν γὰρ τῷ αὐτεξουσίῳ καὶ τὸν ἔπαινον καὶ τὴν καταδίκην ἔχομεν. διὰ τοῦτο γὰρ ὁ θεὸς τὸν ἀνθρωπινον νοῦν ἐπιστήμης δεκτικὸν ἐποίησεν, ἵνα γινώσκων τὰ καλὰ καὶ τὰ κακὰ τὸ ἀρέσκον αὐτῷ ἐπιλέξηται, καὶ δέδωκεν ἡμῖν ἐντολὰς ἃς ὀφείλομεν ποιεῖν, δι' ὧν καὶ δυνάμεθα σωθῆναι.

35. Καὶ ὁ Εὐξεινιανὸς ἔφη· Ἀλλ' ἴσως αἱ ἐντολαὶ αὗται ἃς λέγεις ὅτι παρέδωκεν βαρεῖαί εἰσιν, ὡς μὴ δύνασθαι αὐτάς τινα φέρειν. Καὶ ὁ ἅγιος Ἀβέρκιος ἀπεκρίνατο αὐτῷ· Βαρεῖαί εἰσιν τῷ μὴ βουλομένῳ διὰ τὸ αὐτεξούσιον φέρειν αὐτάς, ἐπεὶ τίς οὐ δύναται ἀπέχεσθαι παντὸς ἔργου φαύλου, ὃ αὐτοὶ μισοῦντες οὐ θέλομεν ὑπὸ ἄλλου γίνεσθαι, καὶ μάλιστα ἐκείνου, ὃ ποιήσαντες ἀρνούμεθα ὡς μὴ πεποιηκότες αὐτό; ἑτέρα δὲ ἐντολή ἐστι προσέχειν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ, ὃ φιλοῦντες θέλομεν ὑπὸ πάντων γίνεσθαι ἡμῖν. Καὶ νομίζω πρὸς πάντα μᾶλλον ἐξασθενεῖν τὸν ἄνθρωπον ἢ πρὸς ταῦτα· κοῦφα γάρ εἰσι καὶ εὐχερῆ καὶ ἐμποδισθῆναι μὴ δυνάμενα θέλοντος μέντοι τοῦ αὐτεξουσίου.

serez tous appelés fils du Très-Haut" (Ps 81/82, 6). C'est en raison du libre arbitre qu'il nous revient soit l'éloge soit la condamnation. C'est pourquoi Dieu a fait l'intellect humain apte à la réception de la connaissance, de sorte que, reconnaissant le bien et le mal, il puisse choisir ce qui lui plaît, et il nous a donné les commandements que nous devons suivre et à travers lesquels nous pouvons aussi être sauvés. »

35. Euxinianus dit : « Mais peut-être ces commandements, dont tu dis qu'il nous les a donnés, pèsent-ils d'un poids tel, qu'on ne peut pas s'y soumettre. » Saint Abercius lui répondit : « Ils sont lourds pour celui qui ne veut pas s'y soumettre du fait du libre arbitre, car qui ne pourrait pas rester loin de toutes ces œuvres mauvaises dont nous-mêmes, les méprisant, ne voulons pas qu'elles soient réalisées par quelqu'un d'autre etspécialement de celles que nous renions, après les avoir faites, comme si nous ne les avions pas faites ? L'autre commandement est celui de se dédier à toutes les œuvres bonnes dont, les aimant, nous désirons qu'elles nous arrivent de la part de tous. Et je considère que l'homme est plus faible envers toutes les autres actions qu'envers celles-ci : elles sont en fait légères et faciles et impossibles à empêcher, si seulement le libre arbitre le désire. »

les hérésies fait depuis longtemps l'objet de débat[48]. En effet, la comparaison avec d'autres auteurs qui ont écrit contre les hérésies peu après Justin, en premier lieu Irénée et Tertullien, permet, d'après Enrico Norelli, d'identifier des parties du *Contre les hérésies* qui semblent bien remonter au *Syntagma.* Chez ces auteurs, on trouve une ligne argumentative qui, dans la réfutation des objections marcionites contre la prescience du Créateur, développe le thème du libre arbitre des hommes et des anges, ainsi que la chute des anges rebelles, leur activité dans l'histoire, et leur condamnation finale[49].

La formulation de l'objection marcionite que nous lisons dans le *Contre Marcion* de Tertullien est particulièrement intéressante :

> « Si Dieu possède la bonté, la prescience de l'avenir et la puissance d'écarter le mal, pourquoi a-t-il souffert que l'homme, son image et sa ressemblance, bien mieux même, sa substance par l'origine de l'âme *(imaginem et similitudinem suam, immo et substantiam suam, per animae scilicet censum)*, tombe de la désobéissance à sa loi dans la mort en se laissant circonvenir par le diable ? »[50]

Peu après, Tertullien met en scène la voix d'un adversaire « afin que tu ne nous opposes pas *(ne tu opponas)* maintenant qu'il n'aurait pas dû être créé de la sorte si le pouvoir de choisir librement devait lui être funeste »[51].

48. Voir en particulier Loofs 1930 ; Prigent 1964 ; Norelli 2007, p. 168-172 pour l'histoire de la recherche.

49. Citons *in extenso* l'argumentation de Norelli qui éclaire notre propos : « J'estime possible de proposer l'hypothèse que Justin en 1 *Apol* 43, Irénée en *Contre les hérésies* 4, 37, 6 et Tertullien dans certains passages du *Contre Marcion* 2 se soient servis du *Syntagma* de Justin. Si tel est le cas, les passages examinés ci-dessus attestent que ce dernier devait discuter l'objection marcionite selon laquelle Dieu n'avait pas de prescience, car autrement il n'aurait pas créé les anges et les humains capables de pécher. Justin répondait que Dieu a créé les uns et les autres dotés de libre arbitre, à la différence des bêtes. Ceci a rendu possible à un ange de se révolter contre Dieu, en entraînant aussi d'autres anges dans sa chute ; ils ont agi ensuite tout au long de l'histoire, depuis le serpent de la Genèse, pour détourner les humains de Dieu, ils sont à l'origine du polythéisme et de l'idolâtrie et, après l'ascension du Christ, ils ont suscité les hérésies, en commençant par Simon de Samarie, pour lancer la dernière attaque désespérée visant à entraîner le plus grand nombre possible d'êtres humains dans la perte dont ils avaient appris par les paroles du Christ qu'elle était inévitable. Les humains, par l'usage de leur libre arbitre, peuvent rester fidèles à Dieu ou bien se laisser séduire par les démons ; mais ils n'ont pas le droit de se plaindre de Dieu, car ce sont eux qui s'éloignent de la lumière de leur propre volonté. » (Norelli 2007, p. 181-182).

50. Tertullien, *Contre Marcion* II, 5, 1, éd et trad. Braun & Moreschini, vol. II, p. 42-43.

51. Tertullien, *Contre Marcion* II, 6, 1, éd et trad. Braun & Moreschini, vol. II, p. 46-47.

Ce passage peut également être un remaniement du *Syntagma* et, en même temps, il présente de grandes similitudes avec le texte de *LLP* cité ci-dessus.

À propos du *Syntagma*, le témoignage d'Eusèbe est essentiel. Dans l'*Histoire ecclésiastique* IV, 11, 8 nous lisons à propos de Justin :

> « Ce fut à cette époque que Justin atteignit surtout son apogée : en costume de philosophe, il prêchait la parole divine et il combattait dans des ouvrages en faveur de la foi. Ce Justin écrivit un ouvrage *Contre Marcion* et il rappelle que, dans le temps où il le composait, cet homme était encore en vie. Il s'exprime ainsi [...] »[52]

Eusèbe cite alors I *Apologie* 26, 5. Si nous prenons en main cette œuvre de Justin, nous trouvons peu après (au § 26, 8) la fameuse mention de son œuvre antihérétique : « Du reste, nous avons composé un *Traité contre toutes les hérésies* ; si vous voulez le lire, nous vous le ferons tenir. » Probablement les deux titres « Traité contre Marcion » et « Traité contre les hérésies » se réfèrent-ils à la même œuvre[53]. Dans l'*Histoire ecclésiastique* IV, 18, 8, une mention du *Contre Marcion* de Justin est placée à l'intérieur d'une citation d'Irénée :

> « Les écrits de cet homme [= Justin] ont paru même aux anciens si dignes d'attention qu'Irénée cite ces paroles, cela d'abord dans le quatrième livre *Contre les hérésies*, en disant ceci : "Et c'est à bon droit que Justin, dans son ouvrage *Contre Marcion*, dit qu'il ne serait pas convaincu par le Seigneur lui-même, si celui-ci lui annonçait un autre Dieu que le démiurge" [= *Contre les hérésies* IV, 6, 2]. Puis, au cinquième livre du même ouvrage, en ces termes : "Et c'est à bon droit que Justin a dit qu'avant la venue du Seigneur, Satan n'avait jamais osé blasphémer, parce qu'il ne savait pas encore sa condamnation" [= *Contre les hérésies* V, 26, 2]. »[54]

Les recherches modernes ont donc essayé d'identifier dans les *Apologies* mêmes de Justin des traces de l'œuvre antimarcionite déjà composée[55].

52. Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* IV, 11, 8, éd. et trad. Bardy 1952, p. 175-176 ; éd. Schwartz, p. 324.

53. Norelli 2007, p. 168, écrit : « Il est vraisemblable qu'en mentionnant l'œuvre contre Marcion, Eusèbe se réfère à ce *Syntagma*. Les avis des savants sont partagés, mais je ne vois pas de raisons de distinguer les deux ouvrages ; il devait s'agir d'un seul et même traité dans lequel, comme je compte le montrer dans une étude que je prépare, Marcion devait occuper une place prépondérante. »

54. Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* IV, 18, 8, éd. et trad. Bardy 1952, p. 197 ; éd. Schwartz, p. 366.

55. Voir entre autres Prigent 1964, Loofs 1930, Norelli 2005 et 2009. Pour le *Dialogue avec Tryphon* 88, 5 et d'autres passages, voir aussi le riche commentaire dans l'édition

Le passage le plus proche des paragraphes d'Irénée et du *LLP* mentionnés ci-dessus, et donc à considérer comme une élaboration du *Syntagma*, est I *Apologie* 43, qui en plus contient un développement sur la relation entre le destin (εἱμαρμένη) et le libre arbitre qui aurait encouragé l'auteur du *LLP* à poursuivre l'enquête sur le sujet :

> « Les peines, les châtiments et les bonnes récompenses sont dispensés selon les œuvres de chacun : nous avons appris cette doctrine des prophètes et nous la tenons pour vraie ; s'il n'en est pas ainsi mais si tout arrive selon un destin (fatal), alors absolument plus rien ne dépend de nous : si, en effet, c'est le destin qui fait que celui-ci est bon et celui-là mauvais, le premier n'est pas digne d'éloge ni le second de blâme. Pareillement, si le genre humain n'a pas le pouvoir, par une libre décision, de fuir le mal et de choisir le bien, il ne peut être tenu pour responsable de ses actions, quelles qu'elles soient. Mais, en réalité, c'est bien par une libre décision que l'homme fait le bien et qu'il fait le mal ; voici comment nous le prouvons. Nous voyons le même homme à la poursuite des contraires. Or, s'il était décidé de par le destin qu'il serait bon ou mauvais, il ne ferait pas un tel accueil aux contraires et il ne changerait pas constamment. En fait, il n'y aurait même pas d'homme vertueux ni d'hommes mauvais, puisqu'il nous faudrait admettre que le destin est responsable et du bien et du mal et qu'il se contredit lui-même dans son action, ou bien encore ce que nous avons dit plus haut apparaîtrait comme vrai, à savoir que la vertu et le vice n'ont aucune consistance, mais que cette distinction du bien et du mal est seulement une affaire d'opinion ; or, c'est là, comme le montre la raison vraie, le comble de l'impiété et de l'iniquité. »[56]

et la traduction du *Dialogue* par Ph. Bobichon, p. 17-72 (sur le plan de l'œuvre et la lacune textuelle).

56. Justin Martyr, I *Apologie* 43, 2-6, éd. et trad. Munier, p. 240-243 (τὰς τιμωρίας καὶ τὰς κολάσεις καὶ τὰς ἀγαθὰς ἀμοιβὰς κατ' ἀξίαν τῶν πράξεων ἑκάστου ἀποδίδοσθαι διὰ τῶν προφητῶν μαθόντες καὶ ἀληθὲς ἀποφαινόμεθα· ἐπεὶ εἰ μὴ τοῦτό ἐστιν, ἀλλὰ καθ' εἱμαρμένην πάντα γίνεται, οὔτε τὸ ἐφ' ἡμῖν ἐστιν ὅλως· εἰ γὰρ εἵμαρται τόνδε τινὰ ἀγαθὸν εἶναι καὶ τόνδε φαῦλον, οὔθ' οὗτος ἀπόδεκτος οὐδὲ ἐκεῖνος μεμπτέος. 43.3 καὶ αὖ εἰ μὴ προαιρέσει ἐλευθέρᾳ πρὸς τὸ φεύγειν τὰ αἰσχρὰ καὶ αἱρεῖσθαι τὰ καλὰ δύναμιν ἔχει τὸ ἀνθρώπειον γένος, ἀναίτιόν ἐστι τῶν ὁπωσδήποτε πραττομένων. 43.4 ἀλλ' ὅτι ἐλευθέρᾳ προαιρέσει καὶ κατορθοῖ καὶ σφάλλεται, οὕτως ἀποδείκνυμεν. 43.5 τὸν αὐτὸν ἄνθρωπον τῶν ἐναντίων τὴν μετέλευσιν ποιούμενον ὁρῶμεν. 43.6 εἰ δὲ εἵμαρτο ἢ φαῦλον ἢ σπουδαῖον εἶναι, οὐκ ἄν ποτε τῶν ἐναντίων δεκτικὸς ἦν καὶ πλειστάκις μετετίθετο· ἀλλ' οὐδ' οἱ μὲν ἦσαν σπουδαῖοι, οἱ δὲ φαῦλοι, ἐπεὶ τὴν εἱμαρμένην αἰτίαν φαύλων καὶ ἐναντία ἑαυτῇ πράττουσαν ἀποφαινοίμεθα, ἢ ἐκεῖνο τὸ προειρημένον δόξαι ἀληθὲς εἶναι, ὅτι οὐδέν ἐστιν ἀρετὴ οὐδὲ κακία, ἀλλὰ δόξῃ μόνον ἢ ἀγαθὰ ἢ κακὰ νομίζεται· ἥπερ, ὡς δείκνυσιν ὁ ἀληθὴς λόγος, μεγίστη ἀσέβεια καὶ ἀδικία ἐστίν). Voir aussi I *Apologie* 28, 3, p. 204-205 (« À l'origine, il a créé

Par rapport aux thèmes qu'Enrico Norelli attribue au *Syntagma*, il faut noter que dans le *LLP* il y a une attitude sélective[57] : si le libre arbitre des êtres angéliques et humains, le péché des anges, la prescience de Dieu, sont des idées bien représentées dans le *LLP*, on note en revanche l'absence de l'origine du diable comme ange apostat suivi par d'autres anges, de la naissance des hérésies suite à l'action de ces anges et du feu éternel en tant que condamnation pour le diable et ses adeptes. L'auteur du *LLP*, comme je l'ai souligné, n'a pas l'intention de présenter une œuvre de polémique religieuse, mais un dialogue philosophique : sur cette base, il a fait un choix dans la riche moisson des thèmes qui devaient caractériser le *Syntagma*, ainsi que d'autres œuvres de Justin. En outre, il convient de noter qu'Alain Le Boulluec et Enrico Norelli ont consacré une analyse sophistiquée à la théorie de l'hérésie comme phénomène universel telle qu'elle apparaît dans les œuvres de Justin parvenues jusqu'à nous, laquelle devait être aussi à la base de la construction hérésiologique du *Syntagma*[58]. Cette théorie ne figure pas dans le *LLP*, mais il n'est pas inconcevable qu'elle ait pu être présente dans les *Dialogues contre Marcion* qu'Eusèbe attribue à Bardesane, où on peut imaginer que la chute des anges jouait un rôle beaucoup plus important dans le cadre d'une théorie de l'hérésie – mais c'est une simple hypothèse.

Pourquoi alors donner la priorité à Justin, au lieu d'Irénée, comme source du *LLP* ?

le genre humain doué d'intelligence et capable de choisir le vrai et de bien agir, de sorte qu'il n'y a d'excuse pour personne aux yeux de Dieu, puisque les hommes sont nés raisonnables et sont appelés à la contemplation »).

57. Norelli 2007, p. 170.

58. Le Boulluec 1985, I, p. 36 : « L'œuvre antihérétique de Justin est perdue, mais on trouve dans l'*Apologie* et dans le *Dialogue* des allusions qui permettent de reconstituer sa conception de l'hérésie. Irénée d'autre part a utilisé le *Syntagma* et l'on peut grâce à lui se faire une idée complémentaire du contenu et des thèmes de ce traité. Le fait nouveau n'est pas que Justin emploie le terme *hairesis* pour désigner les tendances à l'intérieur du christianisme, mais qu'il le fasse en se référant explicitement aux "écoles" de la philosophie grecque (1 *Ap* 7, 3 ; 26, 6) » ; p. 110 : « Il revient à Justin d'avoir inventé l'hérésie. Les traits qui caractérisent cette notion résultent en effet de la conjonction de deux thèmes capables de produire un modèle destiné à maîtriser les dissensions et inséparable de la décision d'écrire un "Traité contre toutes les hérésies venues à l'existence". L'un de ces thèmes dérive de l'historiographie grecque appliquée à la description des courants de pensée. L'autre reprend une tradition chrétienne aux formes diverses, celle de l'origine démoniaque des querelles, qui s'est édifiée principalement autour de la figure du faux prophète. Ils se renforcent mutuellement et engendrent une représentation unifiante de l'erreur, douée d'une puissante efficacité polémique. » Il faut maintenant prendre en considération les développements de cette thèse dans Norelli 2009.

Tatien entre Rome et la Mésopotamie

Le lien entre l'école de Bardesane et Justin peut être facilement identifié dans la figure d'un intellectuel qui fut d'abord élève de Justin à Rome et qui émigra ensuite en Mésopotamie, probablement dans la région d'Édesse : Tatien. Cette fois encore, c'est Eusèbe de Césarée qui nous guide, même si son information doit être intégrée aux données que nous pouvons tirer d'Irénée, de l'*Elenchos* et d'Épiphane[59]. Dans l'*Histoire ecclésiastique* IV, 16, 7-9, la mort de Justin (en 163 ou 167) est mentionnée sur la base du témoignage de Tatien : « Tatien, un homme qui, dès sa première jeunesse, a été instruit dans les disciplines helléniques et qui, par elles, a acquis une grande réputation, qui de plus a laissé dans ses écrits de très nombreux monuments de sa science, [la] rapporte dans son *Discours aux Grecs* en parlant ainsi [...] »[60]. En IV, 29, il est fait mention de l'encratisme de Tatien, en référence à la citation d'Irénée, *Contre les hérésies* I, 28, 1, selon laquelle Tatien aurait nié la valeur du mariage et contesté la possibilité qu'Adam soit sauvé[61]. Puis Eusèbe, après avoir également attribué à son influence le développement de la secte encratite dirigée par un certain Sévère, se concentre à nouveau sur lui comme auteur, mentionnant ses deux œuvres les plus célèbres, le *Diatessaron* et le *Discours aux Grecs* :

> « Leur premier chef, Tatien, composa une compilation et un rassemblement, je ne sais comment, des Évangiles et il appela cela *Diatessaron* : on le possède encore maintenant chez quelques-uns. On dit qu'il osa changer certaines expressions de l'apôtre, sous prétexte de corriger l'arrangement de la phrase. Il a laissé un grand nombre d'écrits, parmi lesquels beaucoup mentionnent surtout le célèbre discours *Aux Grecs*. »[62]

On ne peut pas sous-estimer le fait qu'Eusèbe fait suivre le passage sur Tatien par le chapitre, déjà mentionné, sur Bardesane, qui conclut le livre IV, 30 avec son ouverture antihérétique : une proximité révélatrice de la perception unitaire qu'a Eusèbe du déroulement du débat religieux à travers la Méditerranée entre Rome et Édesse. Par ailleurs, la tradition hérésiologique n'a pas laissé de données claires sur la relation entre Bardesane et Tatien, mais il semble tout à fait probable que Tatien ait

59. Voir Épiphane de Salamine, *Panarion* 46, sur le retour de Tatien en Orient.

60. Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* IV, 16, 7-9, éd. et trad. Bardy 1952, p. 192 ; éd. Schwartz, p. 358.

61. Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* IV, 29, éd. et trad. Bardy 1952, p. 213-214 ; éd. Schwartz, p. 390-391. Sur l'encratisme de Tatien voir Sfameni Gasparro 1984, p. 23-78.

62. Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* IV, 29, 6-7, éd. et trad. Bardy 1952, p. 214, éd. Schwartz, p. 392.

répandu en Mésopotamie non seulement son *Diatessaron*, mais aussi les idées et peut-être les œuvres de son maître, avec leur tendance antimarcionite.

Il faut ajouter que les passages cités ne sont pas les seuls qu'Eusèbe consacre à Tatien. En effet, dans le livre suivant, Eusèbe parle d'une relation maître-disciple entre Tatien et un certain Rhodon :

> « 1. À cette époque, il y eut aussi Rhodon, asiatique de naissance, disciple à Rome, à ce qu'il rapporte lui-même, de Tatien, que nous connaissons par ce qui précède. Il composa différents livres et s'opposa entre autres à l'hérésie de Marcion. Il raconte que, de son temps, elle était divisée entre diverses sectes ; il cite ceux qui ont accompli cette division et il réfute avec soin les fausses doctrines imaginées par chacun d'eux. [...] 8. Dans le même écrit, le même Rhodon s'adresse à Callistion et avoue que lui-même a suivi, à Rome, les leçons de Tatien : il dit que celui-ci avait composé un livre de *Problèmes* dans lequel il promettait d'exposer ce qui, dans les saintes Écritures, est obscur et caché, et que lui, Rhodon, annonce qu'il publiera un ouvrage spécial où il exposera les solutions des *Problèmes* de ce dernier. On montre encore du même un *Commentaire de l'hexaméron*. »[63]

Donc, Tatien a eu une relation plus ou moins directe avec un maître, Justin, et un élève, Rhodon, qui ont écrit, tous deux, des œuvres contre Marcion et ses disciples. La période que Tatien passa à Rome lui fournit l'occasion de connaître l'enseignement et l'activité éditoriale de Marcion, ainsi que les nombreux débats qui s'étaient développés après la rupture de ce dernier avec la communauté chrétienne de Rome et son départ de la ville. Si dans les sources anciennes nous ne trouvons aucune indication de l'existence d'œuvres de Tatien consacrées spécifiquement aux questions marcionites, nous avons par ailleurs la certitude que Tatien a vécu dans des milieux où la réfutation du penseur du Pont était pratiquée avec une grande vivacité, à l'époque où Théophile d'Antioche également et Bardesane d'Édesse mettaient au point une réfutation de l'hérésie, dans ce même « Orient » où il alla vivre après avoir quitté Rome[64].

De plus, l'analyse des œuvres de Tatien dont nous disposons aboutit aux mêmes conclusions. Non seulement des passages du *Discours aux Grecs*, qui insistent sur le libre arbitre des anges et des hommes et, en même temps, sur la prescience du Logos[65], pourraient être liés au contexte, mentionné

63. Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* V, 13, 1 et 8, éd. et trad. Bardy 1955, p. 42-44, éd. Schwartz, p. 454-458. Sur Rhodon, voir Greschat 2001.

64. Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* IV, 13.

65. Tatien, *Discours aux Grecs* 7.

ci-dessus, de la discussion des objections gnostiques et marcionites[66], mais il semble aussi légitime de supposer que « les *Problèmes* aient eu une portée antimarcionite, qu'ils aient été même pour une part inspirés par le souci de répliquer aux *Antithèses* de Marcion »[67]. En outre, ce qui est encore plus important, le *Diatessaron* lui-même pourrait être interprété comme une réponse à l'*Évangile* de Marcion, comme nous le verrons bientôt.

Les fragments de Bardesane cités par Éphrem ne parlent pas explicitement de Tatien que le diacre de Nisibe ne semble pas non plus connaître par ailleurs[68]. Malgré ce silence, il y a des recoupements entre la pensée de Bardesane et celle de Tatien, en particulier pour ce qui concerne l'anthropologie et la psychologie ; ils peuvent être expliqués comme signes d'une influence du second sur le premier[69]. Par conséquent, il est bien possible que Tatien ait été également le médiateur de l'influence de Justin sur Bardesane et son école (à laquelle revient la composition du *LLP*) pour ce qui concerne la discussion sur la prescience divine et la liberté humaine aussi.

Mais il nous faut approfondir notre raisonnement. Dans cette phase de recherche, plus que les arguments antimarcionites d'Éphrem[70], deux enseignements qui peuvent être tirés de ses textes nous intéressent au premier chef : 1) les données qu'il nous fait connaître sur certains débats religieux des IIe et IIIe siècles, 2) les éléments de son hérésiologie (mais aussi de son discours sur l'orthodoxie) qui sont, au moins en partie, redevables à Tatien et à Bardesane. En d'autres termes : est-il possible de supposer que l'hérésiologie du IVe siècle a été influencée par les débats des siècles précédents et par les arguments de ceux qui, plus tard, ont été classés comme hérétiques ?

Deux voies s'ouvrent pour aborder cette question. Il faut d'abord nous demander quelle valeur historique celui qui étudie l'hérésiologie peut attribuer aux anciennes versions syriaques des Évangiles connues par Éphrem et, deuxièmement, rechercher les informations que les sources du IVe siècle, ou même plus tardives, peuvent nous donner sur les protagonistes des débats du IIIe siècle et sur l'équilibre des forces entre les différents courants.

66. Voir la riche introduction et annotation de Gabriella Aragione à Tatien, *Discours aux Grecs*, en particulier p. 170, n. 93.

67. Le Boulluec 1985, I, p. 209. Voir aussi Vinzent 2014, p. 1-158, en particulier p. 51.

68. Éphrem connaît le *Diatessaron*, qu'il appelle « Évangile », mais sans attribution d'auteur : voir Crawford 2013.

69. Jurasz 2011-2012 et Camplani 2015. Cependant, il faut souligner que l'encratisme de Tatien est complètement absent du *LLP* et des autres fragments attribués à Bardesane.

70. Ces arguments ont été récemment synthétisés par Lieu 2015, p. 143-175.

Pour une lecture des premières versions syriaques des Évangiles en tant qu'œuvres de controverse : l'« Évangile » de Tatien et les « Évangiles séparés »

L'historien se doit de considérer les premières versions syriaques des Évangiles comme des produits littéraires issus d'une certaine idéologie, qu'ils promeuvent aussi. Ainsi, l'étude de l'hérésiologie syriaque ne peut pas exclure les versions bibliques de son champ d'enquête, au risque d'évaluer de façon éventuellement subjective l'orientation religieuse de leurs variantes. C'est une question de grande importance pour les syriacisants, d'autant plus que l'un de ces remaniements des traditions sur Jésus, le *Diatessaron*, a été utilisé par Éphrem et commenté par son école. Dans un sens, certaines des caractéristiques du *Diatessaron*, composé par un auteur considéré comme hérétique depuis l'époque d'Irénée, ont influencé la tradition orthodoxe syriaque du IVe siècle[71]. La même considération peut être faite à propos de la *Vetus Syra*, bien mieux conservée que le *Diatessaron*, mais moins influente : le choix des mots, les méthodes de traduction, les variantes, sont autant d'éléments qui doivent être pris en compte non seulement pour qualifier son apport à la tradition des Évangiles, mais aussi en tant que document du débat religieux des IIe et IIIe siècles sur les questions de christologie, d'anthropologie, de morale et d'ecclésiologie[72]. Si, en outre, il faut tenir compte aujourd'hui de l'hypothèse proposée par Mark Vinzent, à savoir que la rédaction connue des Évangiles serait

71. Pour une introduction aux études sur le *Diatessaron*, voir Petersen 1994, Petersen 2005 et Schmid 2013. Le rapport entre le *Diatessaron* et l'harmonie de Justin a été étudié par Boismard 1992, p. 155-157, qui propose une préhistoire textuelle très complexe : « Vers 150, l'apologiste Justin citait les évangiles selon une harmonie évangélique composée en grec, qu'il nommait "Mémoire des apôtres". Cette harmonie, qui devait donc déjà exister vers 140, avait incorporé les évangiles de Mt, de Lc, de Mc et de Jn, mais sous une forme plus archaïque que celle qui nous est parvenue dans la tradition manuscrite [...]. Cette harmonie/Justin fut reprise, quelque peu remaniée et complétée, pour former ce que nous avons appelé l'harmonie syro-latine. Écrite en grec, elle fut très tôt traduite en latin pour se diffuser en occident. [...] Traduite en syriaque, elle fut utilisée en orient par Aphraate et par Ephrem (?) qui la commenta. C'est d'elle que dépend aussi l'ancienne version syriaque, surtout Syr^{s} qui en a conservé quelques fragments. L'harmonie/Justin fut également reprise, remaniée, complétée et traduite en syriaque par Tatien, vers 175. [...] Ce *Diatessaron* fut commenté par Ephrem au IVe siècle. » Mais le débat est encore ouvert et l'hypothèse très élaborée de Boismard ne fait pas encore consensus. Sur Éphrem en tant que témoin du *Diatessaron* voir Leloir 1958 et 1962. Pour l'influence du *Diatessaron* sur la production poétique et théologique d'Éphrem, voir Crawford 2015a ; sur Éphrem et les quatre évangiles, voir Crawford 2015b.

72. Voir, sur la ligne de Harnack 1924, la proposition de Jurasz 2010.

postérieure à la composition de l'*Évangile* de Marcion[73], alors la composition du *Diatessaron* et les traductions syriaques des Évangiles séparés pourraient être bien plus proches de l'original et surtout avoir une motivation religieuse très forte.

Nous connaissons les raisons de l'activité philologique de Marcion. Selon lui, il y avait dans les lettres de Paul une vive critique contre les croyants en Jésus qui avaient mélangé l'annonce de l'Évangile avec l'observance de la Loi et identifié le Dieu créateur du monde avec le Dieu étranger, père de Jésus. Ces mêmes croyants auraient modifié les traditions évangéliques et les lettres de Paul pour y introduire des éléments de leur mentalité judaïsante. Dès lors, il était nécessaire de récupérer l'Évangile « authentique », en éliminant, grâce à un travail philologique, interpolations et variantes présentes dans les traditions sur Jésus[74].

*L'*Évangile *de Tatien et l'*Évangile *de Marcion*

Considérons maintenant les caractéristiques générales du *Diatessaron*. En réalité, il y a de bonnes raisons de penser que Tatien n'aurait jamais donné le nom de « Diatessaron » à sa composition, mais l'aurait appelée simplement « Évangile », titre aussi de l'édition marcionite de la tradition sur Jésus[75]. Il faut donc se demander s'il y avait dans cette initiative une intention compétitive par rapport à l'œuvre de Marcion.

Il a même été soutenu que Tatien avait utilisé l'*Évangile* de Marcion, à travers l'identification de cas où le premier paraîtrait redevable au second[76]. Mais cela n'autorise pas à affirmer que Tatien et Marcion sont proches sur le plan idéologique lorsqu'ils remanient les traditions évangéliques : il est en principe possible que Tatien ait utilisé, dans certains cas, l'*Évangile* de Marcion, mais ce, sans aucun doute, dans un contexte idéologique très différent.

73. Vinzent 2014. Voir aussi les thèses moins radicales de Roth 2015 et surtout de Klinghardt 2015. Ce dernier suggère notamment de se référer à un texte évangélique très ancien, utilisé et réédité par Marcion, sur lequel se base l'évangile de Luc qui le corrige. Même dans ce cas, l'initiative de Tatien constitue encore une prise de position dans le débat sur l'autorité des traditions évangéliques.

74. Lieu 2015, p. 197 : « Il est maintenant établi que l'Évangile de Marcion ne comportait pas de récit de la naissance, ni d'autres événements d'ouverture de l'Évangile canonique de Luc, et qu'il débutait l'histoire de Jésus avec sa "descente vers Capharnaüm". »

75. Crawford 2013. Voir aussi Crawford 2015a, p. 71-72.

76. Ce sont les thèses de D. Plooij, qui s'inscrit dans le sillage de Theodor Zahn : voir Petersen 1994, p. 192-193.

En effet, l'*Évangile* de Tatien, que nous pouvons reconstruire sur la base du commentaire attribué à Éphrem et d'autres témoins, diffère fondamentalement de l'*Évangile* de Marcion, au point que la dissonance ne peut pas être expliquée seulement par la propension de Tatien à la cohérence rhétorique : il est impossible de ne pas présumer une intention polémique, selon laquelle la relation entre les deux Testaments, même s'ils sont qualitativement différents, n'est pas placée dans une perspective d'altérité absolue, mais de continuité dans le renouvellement.

Ce n'est pas un hasard si, entre l'*Évangile* de Marcion et l'*Évangile de Jean* (quelle que soit leur relation chronologique), il n'y a pas de contacts importants, tandis que l'*Évangile de Jean* non seulement est mentionné dans le *Discours aux Grecs* (Jn 1, 5)[77], mais a aussi une fonction structurante dans l'*Évangile* de Tatien : le début de la vie historique de Jésus, qui est représenté par Marcion comme un événement sans précédent, inattendu, étrange dans l'histoire de l'humanité, est inséré en revanche par Tatien dans le cadre du Prologue de l'*Évangile de Jean*, qui en fournit le contexte chronologique et religieux. Matthew Crawford a proposé la reconstruction suivante de la première partie de l'*Évangile* de Tatien :

- Jn 1, 1-5 ouvrait l'*Évangile*, une place qui trouve confirmation chez Aphraate qui présente Jn 1, 1 comme le début de son texte évangélique[78] ;
- après vient Lc 1, 5-79 racontant les annonciations à Zacharie et à Marie, et la naissance de Jean-Baptiste ;
- ensuite, Mt 1, 18-25, qui décrit la perplexité de Joseph devant la grossesse de Marie, comment il avait l'intention de la répudier, mais fut convaincu dans un rêve de prendre Marie pour femme et de donner à l'enfant le nom de Jésus ;
- Lc 2, 2-35, racontant la naissance de Jésus à Bethléem, la visite des bergers, et la présentation de Jésus au Temple ;
- suivent les traditions synoptiques de la nativité (Mt 2, 3-23), racontant la visite des mages, la fuite en Égypte, le massacre des innocents, et le retour à Nazareth ;
- le voyage de Jésus à Jérusalem à l'âge de douze ans (Lc 2, 41-52) ;
- une courte section présentant le ministère de Jean tiré de Lc 3, 1-5 et Mt 3, 2-15 ;
- enfin, Tatien revient à l'*Évangile de Jean*, en utilisant Jn 1, 7-18, ce qui lui aura permis d'insérer entre-temps le récit de la naissance de Jésus.

77. Voir chez Baarda 1994, l'essai intitulé « *John* 1:5 in the Oration and Diatessaron of Tatian. Concerning the reading καταλαμβάνει », aux p. 299-314.

78. Voir Baarda 1975, p. 61-62 ; Baarda 1994, p. 309.

Si cette reconstruction est correcte, on peut déduire que le Jésus historique dans l'*Évangile* de Tatien n'était pas conçu comme l'envoyé d'un Dieu inconnu, élément d'une économie du salut autre et différente, mais comme partie intégrante de l'histoire de la création du cosmos par Dieu à travers son Logos. L'accent mis sur l'histoire de la naissance de Jean-Baptiste et de Jésus, suivie par les épisodes de l'enfance de ce dernier, est le signe d'une volonté de mettre en relation le Jésus historique, la réalité religieuse d'Israël et la création. Bien sûr, l'accent sur la nouveauté de l'événement « Jésus » devait être très fort, mais il n'impliquait pas une opposition absolue entre l'histoire du salut et l'histoire de la création.

Pour donner un peu de substance à mon exposé, je propose de prendre l'exemple de Jean-Baptiste qui semble représenter pour Tatien le type d'ascète préparant l'avènement de Jésus[79]. En effet, Tatien le mentionne deux fois dans les premières pages de son *Évangile*, afin de mieux mettre l'accent sur la transition entre les deux économies de salut et sur l'anticipation de la seconde par la première. En revanche, dans l'*Évangile* de Marcion, Jean-Baptiste est le signe de la différence entre les deux Testaments, étant le protagoniste d'une histoire essentiellement étrangère à celle inaugurée par Jésus. Il y a un certain consensus sur le fait que dans l'*Évangile* de Marcion, le nom de Jean-Baptiste apparaît pour la première fois dans le chapitre correspondant à Lc 5, 33-35[80], avec la finalité de mettre en contraste le jeûne de ses disciples avec le comportement libre de ceux de Jésus. La deuxième fois que Jean-Baptiste est mentionné, c'est lors du fameux épisode qui commence par la question que ses disciples, alors que lui-même est en prison, posent à Jésus sur sa messianité, et se développe à travers la réponse de Jésus et sa prédication sur le rôle prophétique de Jean (// Lc 7, 20-28)[81]. Bien qu'il soit difficile de retracer en détail, à partir des réfutations des hérésiologues, l'interprétation que Marcion a donnée de l'épisode, il ne fait aucun doute qu'elle était fondée sur les éléments suivants : a) l'interprétation de l'incertitude de Jean-Baptiste au sujet de la messianité de Jésus, et donc le fait qu'il attendait un autre messie, celui du Dieu créateur ; b) le fait que la béatitude invoquée par Jésus pour celui qui ne se scandalise pas à son sujet (cf. Mt 11, 6) concernait Jean-Baptiste ; et enfin c) la comparaison entre Jean-Baptiste en tant que le plus grand prophète du plan rédempteur du Dieu créateur et le plus petit croyant qui vit dans le royaume de Dieu qui ne peut être que le Dieu étranger. La

79. À propos des diverses perspectives sur Jean-Baptiste dans le Nouveau Testament, la gnose et l'Église « orthodoxe », voir Lupieri 2013.

80. Tertullien, *Contre Marcion* IV, 11, 4-6. Voir Roth 2015, p. 413-414.

81. Tertullien, *Contre Marcion* IV, 18, 6-9.

fonction de Jean-Baptiste est donc, selon Marcion, de mettre en évidence l'irréductibilité entre l'Ancien Testament du Dieu créateur et l'économie annoncée par Jésus, le fils du Dieu étranger.

L'interprétation de Tertullien

Tertullien présente l'objection d'un adversaire, qu'il a pu peut-être inférer de l'interprétation marcionite de l'épisode :

> « "*Mais Jean se scandalise en apprenant les miracles du Christ parce qu'étant d'un autre*" *(auditis uirtutibus Christi, ut alterius)*. Mais je vais commencer, moi, par expliquer la raison de son scandale, pour expulser plus aisément le scandale de l'hérétique. »[82]

Il explique qu'avec l'Incarnation et la prédication de Jésus, l'esprit s'est retiré de Jean :

> « C'est pourquoi Jean, n'étant plus qu'un homme ordinaire et un individu de la foule, se scandalisait, à la vérité en sa qualité d'homme, mais non parce qu'il attendait ou concevait un autre Christ. »[83]

Pour Tertullien il est absurde de penser que celui qui n'est pas le Christ de Jean porte témoignage sur Jean en l'appelant « prophète »[84]. Donc, pour Tertullien, Jean est le plus grand des hommes, car il a ouvert la voie pour le Seigneur, mais il est le plus petit par rapport à ceux qui croient au Christ, ceux qui entreront dans son royaume : autrement dit, pour Tertullien il faut contrer la possibilité que cet épisode et les paroles de Jésus soient utilisés afin de soutenir l'existence d'un royaume appartenant à un Dieu étranger.

82. Tertullien, *Contre Marcion* IV, 18, 2-4, éd. et trad. Braun & Moreschini, vol. IV, p. 230-231.

83. Tertullien, *Contre Marcion* IV, 18, 5, éd. et trad. Braun & Moreschini, vol. IV, p. 232-233.

84. Tertullien, *Contre Marcion* IV, 18, 7, éd. et trad. Braun & Moreschini, vol. IV, p. 234-235. Voir aussi Tertullien, *Contre Marcion* IV, 19, 8 : « Puisque c'est un fait établi que ces prédictions visaient le Christ du Créateur, comme nous l'avons montré au cas par cas, il est passablement absurde qu'il ait annoncé en réponse d'avoir à comprendre un Christ qui n'était pas du Créateur par le moyen de preuves grâce auxquelles il poussait plutôt à reconnaître le Christ du Créateur. Absurdité plus grande encore si celui qui n'est pas le Christ de Jean porte témoignage sur Jean en l'affirmant prophète, bien mieux, comme encore au-dessus en sa qualité d'ange, et en ajoutant même qu'il est écrit de lui : "Voici que j'envoie mon ange devant ta face pour qu'il prépare ta voie". » Jean, pour Tertullien, est « plus grand sans doute que tous les enfants des femmes, mais qui, placé au-dessous du plus petit dans le royaume de Dieu ne l'est pas en ce sens qu'autre serait le dieu auquel appartiendrait le royaume où tous les plus petits seront plus grands que Jean, et autre le dieu dont relèverait Jean qui serait plus grand que tous les enfants des femmes » (éd. et trad. Braun & Moreschini, vol. IV, p. 234-237).

L'interprétation d'Éphrem

La ligne de réfutation d'Éphrem semble être différente[85]. Dans les *Réfutations en prose*, Jean-Baptiste apparaît comme celui qui dès le début a reconnu la messianité de Jésus, celui qui a ouvert la voie au roi, celui qui n'a jamais dévié de cette vocation historique, contrairement à un roseau se balançant dans le vent[86] ; sa question (« Es-tu celui qui doit venir, ou devons-nous en attendre un autre ? »[87]), spécifiquement exprimée à la première personne du pluriel, indiquant qu'elle affecte ses disciples, et donc tous ses contemporains, n'exprimerait pas un doute, mais elle serait placée de telle sorte que Jésus peut expliquer clairement aux disciples de Jean, qui est sur le point de mourir, quelle est sa vraie identité[88].

Dans le *Commentaire de l'Évangile concordant*[89] nous lisons un long développement dans lequel l'auteur essaie de défendre la cohérence de Jean-Baptiste, qui au début avait identifié le Christ avec l'Agneau de Dieu et maintenant semble douter de sa messianité :

> « "Es-tu celui qui doit venir, ou devons-nous en attendre un autre ?" En aucune manière Jean-Baptiste n'a douté de Jésus. Celui qui a préparé la voie dans le désert, qui n'a pas hésité à tressaillir dans le sein de sa mère, et qui, lors du baptême de Jésus, ne s'est pas attribué la gloire : "Il m'est nécessaire de recevoir de toi le sceau", et : "Voici maintenant l'agneau de Dieu", et : "Voici celui qui porte les péchés du monde", et : "Je ne suis pas digne de délier les courroies de ses chaussures" ; celui qui a annoncé toutes ces choses publiquement, comment aurait-il pu dans la suite douter du Christ, surtout après le témoignage de l'Esprit qui descendit sous la forme d'une colombe et après la voix qui vint du ciel : "Celui-ci est mon Fils bien-aimé ?" »[90]

L'interprète syriaque propose alors l'idée que Jean-Baptiste aurait envoyé ses disciples à Jésus parce que, comme il était sur le point de mourir,

85. Voir Lieu 2015, p. 231.

86. Éphrem de Nisibe, *Réfutations en prose*, vol. I, p. 86. Sur cette œuvre, voire Nakano 2009.

87. Éphrem de Nisibe, *Réfutations en prose*, vol. I, p. 62.

88. Éphrem de Nisibe, *Réfutations en prose*, vol. I, p. 83.

89. Pour la question de la paternité littéraire et le contexte historique, voir Lange 2005, duquel on peut lire aussi la belle traduction allemande annotée d'Éphrem de Nisibe (école), *Commentaire de l'Évangile concordant* ; très utile est encore la traduction anglaise de McCarthy.

90. Éphrem de Nisibe (école), *Commentaire de l'Évangile concordant* IX, 1, éd Leloir 1963-1990, p. 127, trad. Leloir 1966, p. 169.

Jésus pouvait les consoler et les réconforter. La réponse de Jésus leur est donc adressée. L'auteur est conscient que les paroles de Jésus pouvaient favoriser l'opposition marcionite entre l'ancienne économie, dont Jean faisait partie, et la nouvelle économie, inaugurée par Jésus : « Il se peut pourtant, *comme d'autres l'affirment*, que Notre-Seigneur ait dit pour Jean : "Bonheur soit à celui qui ne sera pas scandalisé à mon sujet" ; comme ce qui précédait avait été dit pour Jean, cette béatitude s'adresserait normalement à lui ». Mais sa solution s'oppose à cette interprétation : « Il a dit cela pour avertir les disciples de Jean, et non parce qu'il doutait de Jean. »[91]

L'interprétation de la fonction historique de Jean-Baptiste que nous trouvons chez Éphrem et son école doit beaucoup au rôle significatif que Jean-Baptiste jouait dans l'*Évangile* de Tatien en tant qu'important personnage de transition d'une économie de salut à l'autre, les deux étant mises sous le signe du même Dieu, insérées au sein de la même évolution où l'Incarnation du Logos eut lieu.

La Vetus Syra *ou les quatre Évangiles séparés*

Nous aurons l'occasion de revenir sur le *Diatessaron*. L'autre version des Évangiles qui nous intéresse est la *Vetus Syra*. La découverte d'une version de quatre Évangiles séparés plus ancienne que celle appelée « Peshitta », remonte au milieu du XIX^e^ siècle, lorsque William Cureton publia un manuscrit incomplet des quatre Évangiles (= C). Un deuxième manuscrit, le *syro-sinaiticus* (= S), apparu quelques décennies plus tard grâce à Agnès Smith Lewis, est un palimpseste, dont l'écriture inférieure contient des extraits des Évangiles qui montrent des différences par rapport au texte de Cureton[92].

Il est intéressant de noter qu'indépendamment de la longue discussion sur la relation chronologique entre la *Vetus Syra* et l'*Évangile* de Tatien[93], certaines études suggèrent que les variantes de la première révèlent un intérêt pour l'Ancien Testament syriaque et pour l'éthique du judaïsme

91. Éphrem de Nisibe (école), *Commentaire de l'Évangile concordant* IX, 3, éd Leloir 1963-1990, p. 129, trad. Leloir 1966, p. 171.

92. Pour une édition de l'ensemble (C et S), voir *Nouveau Testament, Version des évangiles séparés,* éd. Kiraz. Pour la bibliographie, voir Lenzi 2006.

93. Voir Ruzer & Kofsky 2010, p. 157 : « Jan Joosten a soutenu que certains des éléments de restauration caractéristiques de la *Vetus Syra* pourraient remonter au *Diatessaron* original. Il n'y a, cependant, aucune trace dans les sources syriaques parvenues jusqu'à nous et émanant de la période qui nous intéresse du fait que la restauration à grande échelle tentée par le texte de Luc publié par Cureton était présente dans l'harmonie de Tatien. »

beaucoup plus vif que la compilation de Tatien. Un exemple est fourni par la comparaison entre le texte grec (suivi par le *Diatessaron* et la Peshitta) et la *Vetus Syra* de Mt 19, 4[94] :

οὐκ ἀνέγνωτε ὅτι ὁ κτίσας ἀπ' ἀρχῆς ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς;	ܠܐ ܐܢܬܘܢ ܩܪܝܢ ܕܒܪܝܬܐ ܡܢ ܫܘܪܝܐ ܕܥܒܕ ܐܢܬܬܐ ܘܕܟܪܐ[95] ܗܘ ܐܬܥܒܕ
N'avez-vous pas lu que celui qui a créé depuis le début les fit mâle et femelle ?	N'avez-vous pas lu que celui qui a fait (C : depuis le début) le mâle est le même qui a fait la femelle ?

Cette variante, qui n'a de parallèle ni dans les manuscrits grecs ni dans les autres versions syriaques, pourrait être jugée comme une réaction contre une interprétation androgyne de la création de l'homme, dérivant peut-être d'une lecture du texte de Matthieu (Tatien ? *Évangile de Thomas* ?), en faveur d'un jugement positif sur la différence entre les sexes voulue par Dieu.

Une variante dans la partie finale de la généalogie de Matthieu (1, 16) en S semble aller dans le même sens ; elle témoigne d'une absence de préoccupation au sujet du risque que Joseph soit considéré comme le père naturel de Jésus[96] :

ἰακὼβ δὲ ἐγέννησεν τὸν ἰωσὴφ τὸν ἄνδρα μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη ἰησοῦς ὁ λεγόμενος χριστός.	ܐܝܥܩܘܒ ܐܘܠܕ ܠܝܘܣܦ ܒܥܠܗ ܕܡܪܝܡ ܕܐܬܝܠܕ ܒܗ ܝܫܘܥ ܕܡܬܩܪܐ ܡܫܝܚܐ
Jacob engendra Joseph, l'époux de Marie, de laquelle fut engendré Jésus appelé le Messie.	Jacob engendra Joseph. Joseph, à qui la Vierge Marie était fiancée, engendra Jésus qu'on appelle le Messie.

Une orientation anti-encratite est perceptible en Jn 6, 63[97] :

τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζῳοποιοῦν, ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν·	ܪܘܚܐ ܗܝ ܕܡܚܝܐ ܦܓܪܐ ܠܐ ܡܕܡ ܡܚܝܐ ܐܠܐ ܪܘܚܐ ܐܢܬܘܢ ܐܡܪܝܢ ܕܦܓܪܐ ܠܐ ܡܕܡ
C'est l'esprit qui donne la vie ; la chair ne sert à rien.	C'est l'esprit qui vivifie le corps ; or vous, vous dites : le corps ne sert à rien.

Il ne fait aucun doute que la variante de la *Vetus Syra* reflète une anthropologie favorable au corps qui est très éloignée de la position de Tatien, de l'*Évangile de Thomas*, et, *a fortiori*, des *Actes de Judas Thomas*, mais qui est proche, en revanche, de celle de la littérature pseudo-clémentine.

94. Ruzer-Kofsky 2010, p. 165-169.

95. C ajoute : ܐܝܬ ܕܥܒܕ.

96. Lenzi 2006, p. 139.

97. Lenzi 2006, p. 142-143.

Nous pouvons donc conclure cet aperçu des versions syriaques des Évangiles en disant que, si on applique à leur étude une méthode adéquate, elles offrent la possibilité d'entrevoir l'orientation idéologique des milieux chrétiens qui les ont produites et aussi des milieux, très diversifiés, de réception. Éphrem, par exemple, a été influencé par la structure de l'*Évangile* de Tatien, et il est même possible que son idéologie ascétique ait repris quelque chose de l'orientation encratite de l'écrivain et de son *Évangile* ; d'autre part, la dimension corporelle de plusieurs images qu'Éphrem emploie dans sa production poétique indique clairement qu'il a pris ses distances vis-à-vis de l'antisomatisme encratite de Tatien et de l'antisomatisme non-encratite de Bardesane.

Bardesane et Marcion en Mésopotamie

Revenons maintenant aux informations sur les débats religieux des IIe et IIIe siècles que les hérésiologues plus tardifs nous donnent et sur les aspects de leurs arguments polémiques qui sont, au moins en partie, redevables à Tatien et à Bardesane.

Un élément très caractéristique des trois *Discours contre Marcion* contenus dans les *Réfutations en prose* d'Éphrem[98], ainsi que du *Commentaire de l'Évangile concordant*[99], est le nom que les disciples (syriaques) de Marcion auraient attribué à Jésus : non *yšwʿ (yešoʿ)*, mais *ysw* (*yesu* [?]), qui pourrait être une transcription du grec Ιησους[100]. Nous nous demandons si ce nom est le produit de la stratégie argumentative d'Éphrem, qui vise à transformer en une bizarrerie orthographique l'emphase marcionite sur le nom de Jésus, humble fils du Dieu étranger, ou bien s'il s'agit d'une orthographe volontairement créée par les marcionites de langue araméenne, ayant la fonction d'un code d'identité. Il est difficile de répondre, en partie à cause des lacunes du texte éphrémien des *Réfutations en prose*.

Fragments antimarcionites de Bardesane

Malgré les risques d'un *argumentum ex silentio*, on constate que le nom de Jésus ne figure jamais dans les fragments de Bardesane qui nous sont parvenus : si cela n'est pas dû au hasard, on pourrait voir dans cette absence une trace de controverse avec les marcionites, dans le sens que l'accent

98. Voir l'index dans Éphrem de Nisibe, *Réfutations en prose*, vol. II, p. CLXVIII.

99. Éphrem de Nisibe (école), *Commentaire de l'Évangile concordant* V, 20b-21, trad. Lange, p. 236-237, n. 353 et 355.

100. LIEU 2015, p. 170. Voir TARDIEU 2003, en particulier p. 448.

mis sur le nom de Jésus par ces derniers conduirait Bardesane (et l'auteur des *Odes de Salomon* aussi) à utiliser des dénominations alternatives pour le Christ de l'histoire, à savoir « Seigneur », « celui qui vient », « Messie », etc.

L'unique passage qui met en relation de façon très claire Marcion avec Bardesane vient des *Hymnes contre les hérésies* d'Éphrem :

ܡܝܬ ܕܡܪܩܝܘܢ ܥܠ ܒܪ ܕܝܣܢ ܕܐܡܪ ܗܘ
ܕܠܐ ܡܫܟܚ ܠܗ ܠܡܐܡܪ ܕܬܪܝܢ ܐܠܗ̈ܐ
ܕܐܡܪ ܗܘ ܕܫܡܗ ܘܦܓܪܗ ܘܐܝܬ ܠܗ ܠܐ ܐܡܪ
ܕܫܩܝܪ ܐܡܪ ܗܘ ܕܐܝܬ ܠܗ ܐܠܗ̈ܐ ܬܪܝܢ
ܕܐܦ ܠܐ ܬܪܝܢ ܐܝܬ ܠܗ ܐܠܗ̈ܐ ܐܦ ܠܐ ܬܪܝܢ ܐܝܬ ܠܗ ܦܓܪ̈ܐ
ܕܫܡܗ ܘܦܓܪܗ ܚܕ ܐܝܬ ܠܗ ܐܠܗ̈ܐ ܐܡܪ ܗܘ ܕܫܩܝܪ ܐܡܪ ܗܘ

« Mais Bardesane se contredit au sujet de Marcion :
"Ce n'est pas possible – dit-il – qu'il existe deux dieux,
puisque le nom, sa substance – dit-il –, est unique, à savoir Dieu."
Et il se trompa, en ce qu'il est vaincu par sa propre arme.
En effet, s'il n'y a pas plusieurs dieux, il est vaincu, parce qu'il n'y a pas (non plus) plusieurs essences ;
car, en effet, le nom, sa substance, est unique, à savoir l'essence (divine). »[101]

Éphrem critique ici l'incohérence de Bardesane et la vanité de sa réfutation : Bardesane, en effet, argumente contre Marcion à propos d'un acte impropre (la multiplication des substances divines) dont il se serait lui-même rendu coupable, selon Éphrem. En fait, le diacre de Nisibe accuse souvent le penseur édessénien de polythéisme en s'appuyant sur le fait que Bardesane suppose, dans sa narration cosmogonique, la coexistence *ab aeterno* des entités/éléments *(itye)* avec Dieu[102]. Il faut noter que dans la strophe éphrémienne il y a des termes attribuables à Bardesane, comme semble bien l'indiquer la particule *lam*, et que l'argument semble être d'ordre linguistique : le nom « Dieu », sur la base d'un raisonnement que nous ne connaissons pas, ne peut correspondre qu'à un seul être, ce qui prouve l'impossibilité de la coexistence de deux dieux.

Si dans les fragments de Bardesane, ou dans le *LLP*, nous ne trouvons pas de mention du Dieu étranger, il faudrait néanmoins déterminer si d'autres occurrences du terme « étranger/étrangeté » ont une connotation antimarcionite. Dans un passage au moins, tiré des *Réfutations en prose* d'Éphrem, il semble que Bardesane et son école posaient la notion

101. Éphrem de Nisibe, *Hymnes contre les hérésies* III, 4, éd. Beck, I, p. 11, trad. franç. chez RUANI 2012, p. 539.

102. Sur Bardesane et la réception de sa pensée, voir DRIJVERS 1966 ; CAMPLANI 1997 ; 1998 ; 2003-2004 ; 2015 ; POSSEKEL 2004 ; 2006 ; RAMELLI 2009.

d'étrangeté à un niveau ontologique : on peut supposer que le but était de rivaliser précisément avec la conception marcionite d'une étrangeté d'ordre théologique. Le passage en question, que nous analysons ci-dessous, contient une allusion à la parabole conservée dans Mt 13, 33/Lc 13, 20-21/ *Évangile de Thomas logion* 96, où le royaume des cieux est comparé à du levain qu'une femme a caché.

Le témoignage de Tertullien sur l'exégèse marcionite de cette parabole est d'un grand intérêt pour notre propos sur Bardesane, mais aussi difficile à déchiffrer : « Je crains bien encore que la comparaison suivante (= *avec le levain*) ne présage le royaume d'un Dieu étranger. En effet, elle l'a comparé à un levain et non à l'azyme, qui est familier au Créateur. »[103] En effet, dans ce chapitre, Tertullien veut exposer l'exégèse marcionite des paraboles de l'Évangile de Luc. Dans un style ironique, il suppose que, puisque le Dieu de l'Ancien Testament préfère les azymes au levain, les marcionites ont interprété le détail du levain de la parabole évangélique comme symbolisant le royaume du Dieu inconnu et non celui du Dieu créateur. Donc, les paraboles de Jésus, comme on pouvait s'y attendre, sont destinées, selon Marcion, à clarifier l'existence de deux dieux, le créateur et l'inconnu, de deux royaumes, de deux économies.

Selon Bardesane, l'image symbolise la présence d'un principe noétique et spirituel chez l'homme :

> « La raison/intellect *(madd'a)*, comme ils [les bardesanites] le disent, est le levain étranger *(nukraya)* qui est caché dans l'âme, laquelle est sans connaissance ; par rapport au corps et à la raison, elle est étrangère. »[104]

Le levain est l'intellect qui est qualifié d'« étranger » parce que d'une consistance différente de l'âme et, *a fortiori*, du corps : ici la notion d'étrangeté désigne le statut ontologique spécial de la raison par rapport aux deux autres composantes anthropologiques, qui sont beaucoup plus contaminées par les effets de l'incident primordial, à savoir les ténèbres (qui affectent le corps) et les influences astrales (qui s'exercent sur l'âme). Cette étrangeté ne concerne pas la différence entre une pluralité de divinités ou d'économies du salut. Une comparaison avec des textes gnostiques peut aider à mieux évaluer la position de Bardesane, qui, dans une certaine mesure, n'est pas loin de la leur.

Cette parabole de Jésus est en effet fréquemment utilisée dans ces derniers pour décrire à la fois la condition de l'âme dans l'homme et

103. Tertullien, *Contre Marcion* IV, 30, 3, éd. et trad. Braun & Moreschini, vol. IV, p. 384-385.

104. Éphrem de Nisibe, *Réfutations en prose*, vol. II, p. 158, 20-26 (strophe 59).

son salut par le principe divin. Citons-en deux exemples intéressants : Irénée[105], en référence aux valentiniens, dit que, tandis que les trois mesures de farine dans la parabole de Jésus sont les symboles des trois sortes d'hommes (hylique, psychique, pneumatique), le levain est le Sauveur lui-même ; dans les *Extraits de Théodote*, il est affirmé qu'après la création du corps psychique, le Logos a placé une semence mâle dans l'âme endormie, semence qui, en fermentant, donne une unité à ce qui semble divisé, à savoir l'âme et la chair, dérivées des passions de Sophia[106]. Dans ces textes la différence d'origine des trois composantes de l'homme est bien établie, puisqu'elles dérivent en définitive des différents niveaux de la divinité, lesquels, cependant, ne s'opposent pas les uns aux autres (le démiurge par exemple est l'avorton de Sophia) aussi radicalement que dans un dithéisme de type marcionite.

Donc, si cette exégèse marcionite n'a pas été inventée par Tertullien pour des raisons polémiques, on peut supposer, sur la base de la citation des *Réfutations* d'Éphrem, que Bardesane a proposé une exégèse de la parabole aux niveaux anthropologique et ontologique, dans le but de contrer l'interprétation dithéiste de Marcion, à mi-chemin entre l'interprétation gnostique plus modérée et l'orthodoxie monothéiste plus tardive.

En effet, au IV^e^ siècle les choses évoluent : dans le *Commentaire de l'Évangile concordant* l'exégèse proposée par Éphrem ou son école, différente de celles que je viens d'exposer, est que le levain est le principe sotériologique de l'Évangile ou du corps du Christ, qui agit dans l'humanité et qui la sauve[107]. Dans l'*Exposition* antimarcionite des paraboles évangéliques attribuée à Éphrem, l'interprétation est plus complexe, conformément à la méthode de l'auteur qui propose une analyse des paraboles de Luc basée sur la comparaison de leur contenu avec l'Ancien Testament, dans un sens diamétralement opposé aux *Antithèses* de Marcion : les trois mesures sont le corps, l'âme et l'esprit (comme dans Bardesane), dans lesquels le principe sotériologique, la divinité du Christ, provoque une transformation qui culmine dans la divinisation des composantes[108].

Dans l'exégèse antimarcionite, donc, le levain est l'élément d'origine divine qui entre dans le monde ou dans l'homme – selon Bardesane, l'intellect insufflé par Dieu ; selon Éphrem et son école, la divinité du Christ incarné qui divinise l'humanité. Marcion, au contraire, a utilisé la parabole

105. Irénée de Lyon, *Contre les hérésies* I, 8, 3.

106. *Extraits de Théodote* 1, 1, 3.

107. Éphrem de Nisibe (école), *Commentaire de l'Évangile concordant* XI, 21.

108. Éphrem de Nisibe (école), *Exposition de l'Évangile* 30, p. 19.

comme preuve de l'existence d'un autre Dieu et d'un autre royaume sans relation avec l'économie et le royaume du Dieu d'Israël.

On peut trouver une plus grande continuité entre l'argumentation éphrémienne et celle de Bardesane (et son école), chez Éphrem lui-même, à deux reprises au moins. D'abord, lorsqu'il reproduit l'objection capitale des marcionites contre le monothéisme « catholique » sous la forme habituelle d'une question, qu'il convient ici de mentionner en syriaque :

ܐܢ ܡܚܝܠ ܐܝܬ ܡܚܝܠ ܕܝܕܥ ܗܘ ܠܐܕܡ ܕܢܚܛܐ ܠܗ ܠܡܢܐ ܡܚܝܠ ܐܝܬ ܡܚܝܠ ܒܪܐ ܗܘ ܐܘ ܠܐ

« Si le Créateur est un (et) savait qu'Adam pécherait contre lui, pourquoi alors le Créateur (l')a-t-il créé ? »[109]

Les termes de la question rappellent les passages du *LLP* et du *Syntagma* de Justin discutés plus haut.

Ensuite, la contestation de l'astrologie, dirigée, entre autres, contre les bardesanites, dans l'*Hymne contre les hérésies* VI (Bardesane est mentionné à la strophe 10), semble se baser sur des arguments dérivés du *LLP* lui-même, à savoir la mutabilité et la variété des coutumes des hommes, en particulier la circoncision juive :

« 18. Comment Celui qui ordonne tout
pourrait-il être, à travers le destin, Celui qui perturbe tout ?
Les mesures et les poids,
pourquoi et dans quel but ?
Quelle raison a fait naître
les lois ?
Le destin s'est détruit lui-même
à travers toutes ces choses.
Et, voici, la création tout entière
proclame à haute voix à travers toutes ses bouches :
c'est l'homme
qui est le voisin de la justice !

19. Ce n'est pas du destin que dérivent
la circoncision et le prépuce,
à savoir que celui-ci observe les coutumes
et l'autre les distinctions,
l'un différencie les aliments,
l'autre les mœurs.

109. Éphrem de Nisibe, *Réfutations en prose*, vol. II, p. 57, 42-58, 4.

Grâce à qui les abstinents se sont-ils multipliés
dans le monde ?
Car leur état a méprisé
le destin et la nature,
puisque ce ne sont pas les étoiles qui ont introduit et mélangé
la chasteté chez les chastes. »[110]

Ce sont les signes d'une utilisation du *LLP* par Éphrem qu'il faudrait mieux étudier et insérer dans le cadre de la vaste étude qu'ont entreprise Sidney Griffith et Flavia Ruani sur la méthode hérésiologique du diacre de Nisibe et sa relation aux auteurs du passé, que nous avons esquissée plus haut[111].

La réception de Bardesane dans la littérature pseudo-clémentine

Bardesane et son école, en particulier la première partie du *LLP*, ont largement influencé la *Vie d'Abercius*, qui cite des chapitres entiers du *LLP*, comme nous l'avons signalé plus haut[112], et le roman pseudo-clémentin[113], dans les deux formes que nous lui connaissons aujourd'hui, les *Homélies* et les *Reconnaissances*, sur lesquelles nous nous arrêterons maintenant. Pour prendre la mesure de cette influence, il suffit de se référer à la récente présentation systématique de cette littérature proposée par Stanley Jones, où la présence du *LLP* dans l'« écrit de base » (c'est-à-dire le texte à l'origine à la fois des *Homélies* et des *Reconnaissances*) est bien illustrée[114] : elle a la fonction de soutenir l'antipaulinisme et l'antimarcionisme de l'auteur. Non seulement il y a une longue citation du *LLP* (pas explicitement identifiée comme telle, néanmoins) dans les *Reconnaissances* IX, 9-29, mais ici et là émergent, adaptées au contexte, les objections de la première partie du dialogue bardesanite, à la fois dans les *Reconnaissances* :

> « Et à cela Simon répliqua : "N'était-il pas capable de nous créer tous tels que nous fussions bons, et que nous ne pussions pas être autre chose ?"

110. Traduction par Ruani 2012, p. 562.

111. Sur le problème de l'astrologie dans le christianisme primitif et chez Bardesane, voir Hegedus 2003 et 2007.

112. Voir n. 47 de cette contribution.

113. Sur cette littérature en général, voir, entre autres, Mimouni 1998 ; Jones 2015a. Pour les fragments syriaques, voir *Roman pseudo-clémentin* (syriaque) et, sur les tendances idéologiques de cette version, Fiano 2014.

114. Voir l'introduction au *Roman pseudo-clémentin* (syriaque) par Stanley Jones, p. 6-49, en particulier p. 21-22 ; sur le marcionisme dans cette littérature, *ibid.*, p. 152-171. Voir aussi Drijvers 1990.

> Pierre répondit : "Voilà encore une question absurde. Car, s'il nous avait faits dotés d'une nature immuable, incapables de nous détourner du bien, nous ne serions pas véritablement bons, puisque nous ne pourrions être autre chose ; être bons ne procéderait pas de notre résolution et nos actions ne seraient pas nôtres, mais relèveraient de la nécessité de notre nature". »[115]

et dans les *Homélies* :

> « – Mais c'est dès le principe qu'il aurait fallu faire en sorte que nous n'eussions même pas l'ombre de pareilles pensées. – Pour dire cela, vous ignorez ce qu'est le libre arbitre (τὸ αὐτεξούσιον), et comment l'on peut être véritablement bon. Car est véritablement bon celui qui est bon par son propre choix, tandis que celui qui le devient sous l'effet d'une contrainte extérieure (ὑφ' ἑτέρου ἀνάγκης) ne l'est pas véritablement, parce qu'il n'est pas ce qu'il est par son propre choix (ἰδίᾳ προαιρέσει). »[116]

Les exemples pourraient être multipliés[117] et nous devrions nous demander s'il y a aussi une influence reconnaissable d'autres écrits de Bardesane, comme les *Dialogues contre les marcionites* ou les écrits cosmogoniques[118]. Ici, il suffit d'ajouter que l'utilisation antihérétique de Bardesane se joint à une véritable théorie de l'hérésie (surtout dans les *Homélies*), qui, dans le domaine syriaque, pourrait précéder ou être contemporaine de celle d'Éphrem. La vision de l'erreur dans cette littérature a été beaucoup étudiée et pour notre propos il suffit de citer la conclusion d'Annette Yoshiko Reed :

> « Dans les *Homélies*, on trouve aussi des tentatives de comprendre l'erreur de façon systématique, qui rappellent – dans la forme et le sujet, si ce n'est entièrement dans le contenu et l'objectif – la tradition hérésiologique chrétienne commencée par Justin et Irénée et reprise, dans les formes propres au IVe siècle, par Épiphane. Pour tous, il ne suffit pas de contrer des "hérésies" individuelles. L'enjeu est l'"hérésie" elle-même et sa nature et son origine doivent être expliquées d'une manière globale et systématique. En suivant Irénée, Épiphane privilégie pour cela l'usage de la taxonomie, décrivant et catégorisant chaque "secte" et retraçant minutieusement sa généalogie. En revanche, les *Homélies* atteignent le même but à travers le récit, au moyen d'une représentation de Simon le

115. *Reconnaissances* III, 26, 1-2 (*Roman pseudo-clémentin,* trad. Cirillo & Schneider, p. 1754-1755).

116. *Homélies* XI, 8, 1-3 (*Roman pseudo-clémentin,* trad. Le Boulluec, p. 1424).

117. Rius-Camps 1976.

118. Voir les *Homélies* XIX et XX, avec une cosmogonie originale.

> Mage en tant qu'origine et incarnation de l'"hérésie" qui, en fait, contient en puissance toutes les formes qui se situent dans l'avenir, par rapport à l'auteur pseudépigraphique du roman (c.-à-d. Clément), et dans le présent, par rapport à ses auteurs/rédacteurs et lecteurs. »[119]

Si l'on interroge directement les textes, nous trouvons cette théorie de l'erreur dans les *Homélies*. Ici la première explication que donne Pierre de « la règle de la syzygie » (couples de contraires) est liée à un discours sur le Vrai Prophète (II, 5-14). Dieu organiserait toutes choses selon des couples d'éléments opposés l'un à l'autre : cette théorie est associée à celle des deux prophéties, vraie et fausse, qui se combattent. La création suivrait la règle qui fait succéder l'inférieur au supérieur, mais cet ordre serait inversé dans l'histoire de l'humanité à partir de Caïn, lorsque la prophétie féminine précède la prophétie véritable[120]. Ce système dualiste est attribué au seul vrai Dieu, qui accorde les moyens d'apprendre la vérité, mais donne aussi l'erreur comme un moyen pour prouver la foi et enseigner le discernement :

> « C'est donc ainsi que Dieu enseigne aux hommes la vérité des êtres : lui-même, qui est un, a séparé tous les extrêmes en deux parts opposées. [...] Parmi ces êtres, l'homme est le seul que Dieu ait créé en le dotant du libre arbitre, pleinement capable de devenir juste et injuste. Pour lui aussi Dieu a inversé les images des syzygies, lui présentant d'abord de petites choses, puis de grandes en second lieu, par exemple, le monde, l'éternité : or, le monde présent est passager alors que le monde à venir est éternel. [...] C'est ce qu'explique la règle prophétique. Comme au commencement Dieu, qui est un, fit d'abord le ciel puis la terre tels des éléments placés à droite et à gauche, ainsi composa-t-il également la suite de toutes les syzygies. Cependant, il n'en est plus de même pour les hommes : l'ordre de toutes les syzygies est inversé. Alors que les premières œuvres de Dieu sont supérieures et les secondes inférieures, nous trouvons le contraire chez les humains : ce qui vient en premier est inférieur, ce qui vient en second est supérieur. Par exemple, issus d'Adam – fait à l'image de Dieu –, le premier à naître fut un injuste, Caïn, et le second un juste, Abel. [...] C'est pourquoi celui qui se trouve parmi ceux qui sont nés de femme est venu le premier, puis celui qui est au nombre des fils des hommes est arrivé en second. En suivant cet ordre de succession, il était possible de comprendre de qui relève Simon, qui, avant moi, est venu le premier vers les nations, et de qui je relève, moi qui suis venu après lui, lui succédant

119. Reed 2008, p. 282. Voir aussi Drijvers 1990 et 1994.

120. *Roman pseudo-clémentin,* trad. Le Boulluec, p. 1207-1208.

> comme la lumière aux ténèbres, la connaissance à l'ignorance, la guérison à la maladie. »[121]

D'après ce passage, Simon catalyse donc l'idée même d'hérésie, tandis que Pierre représente l'orthodoxie. Accessoirement, il faut noter que dans le couple qui précède « Simon/Pierre » on reconnaît le couple « Jean-Baptiste/Jésus », où Jean est l'élément négatif : l'auteur du texte exprime un jugement vraiment singulier sur lui[122], similaire mais non identique à celui de Marcion, mais pas moins éloigné de celui de la ligne Tatien/Éphrem.

Autres formes de l'hérésiologie syriaque primitive

Si nous jetons un coup d'œil à d'autres textes qui peuvent être attribués à la culture syriaque, au-delà de la langue dans laquelle ils ont été rédigés, nous rencontrons la littérature liée au nom de Thomas (l'*Évangile de Thomas* et les *Actes de Judas Thomas*) – dont la position dans le débat du III^e^ siècle et la méthode hérésiologique sont difficiles à déterminer, bien qu'elles ne soient probablement pas absentes[123] – et les *Odes de Salomon*, où le discours sur l'hérésie apparaît bien présent, mais pas de façon explicite et sans mention nominative des adversaires.

Han Drijvers a proposé à plusieurs reprises de voir dans les *Odes de Salomon* une orientation antimarcionite, bien que ni le nom de Marcion, ni celui d'autres adversaires, ne soit mentionné[124]. Un exemple pourrait être le passage suivant, où est exprimée l'union mystique du croyant avec Dieu :

> « Je ne serai pas étranger,
> puisqu'il n'est aucune envie
> près du Seigneur très haut et aimant. »[125]

Ici l'utilisation du mot « étranger » et la déclaration que Dieu est sans envie pourraient être les indices d'une position défavorable à Marcion. Drijvers mentionne beaucoup d'autres exemples dans lesquels la liaison entre le Messie et le Dieu d'Israël apparaît centrale. On pourrait ajouter à ces indices l'absence du nom de « Jésus », comme chez Bardesane, que l'on pourrait interpréter comme un silence critique par rapport à l'utilisation

121. *Homélies* II, 15 (*Roman pseudo-clémentin,* trad. Le Boulluec, p. 1258-1259).

122. Voir Jones 2015b.

123. Voir par exemple la proposition d'un lien entre *Diatessaron* et *Évangile de Thomas* dans Perrin 2002.

124. Drijvers 1978 et Drijvers 1987-1988, p. 156.

125. *Odes de Salomon* 3, 6, trad. Pierre, p. 682.

idéologique de ce nom dans les textes marcionites, quand ils veulent mettre l'accent sur l'humilité du fils du Dieu inconnu.

Cependant, la question d'une position antimarcionite des *Odes* est très discutée, car la date la plus haute proposée par certains spécialistes, le début du IIe siècle, conduirait à exclure cette interprétation[126] ; rien n'est moins sûr que la datation de ce chef-d'œuvre de la littérature syriaque.

Par ailleurs, on trouve dans les *Odes* de nombreuses traces de controverse et de débat. Il suffit ici de citer la magnifique *Ode* 38, où l'erreur est personnifiée par l'image de la mariée et du marié, les deux corrupteurs :

> « 1. Je montai à la Lumière du Vrai | comme à un char. | Le Vrai me conduisit, | m'emmena.
> 2. Il me fit passer gouffres vides et crevasses, | des roches et des vagues me sauva.
> 3. Il me fut le havre du salut, | me posa sur le degré de la vie immortelle.
> 4. Il s'en vint avec moi, me fit reposer, | ne me laissa pas séduire, | puisqu'il était le Vrai, | qu'il l'est.
> 5. Pas de péril pour moi : | il marchait avec moi. | Je ne fus en rien séduit, | puisque je lui obéissais.
> 6. Lors me fuyait la séduction, | elle ne le rencontrait pas.
> 7. Or le Vrai s'en venait | par la Voie dressée. | Toute chose que je ne connaissais pas, | me la montrait ;
> 8. toutes les drogues de séduction, | les attraits – que ceux-là comptent bonheur – de Mort,
> 9. et la corruption du Corrompu. | Je regardais, | quand se parait la fiancée du Corrompu, | l'époux corrupteur et corrompu.
> 10. Et je demandai au Vrai : | "Qui sont ceux-ci?" | Il me dit : "C'est le Séducteur et la Séduction,
> 11. ils semblent le Bien-Aimé et sa fiancée. | Ils séduisent le siècle | et le corrompent.
> 12. Ils appellent les foules à la beuverie, | leur donnent à boire le vin de leur ivresse.
> 13. Ils leur font rendre sapiences et consciences, | les font insensés,
> 14. or ça les laissent. | Or ceux-là tournoient, | enragés, corrompus. | N'ayant pas en eux de cœur, | lors ils ne le quêtent même pas."
> 15. Je me fis sage, moi, | pour ne pas tomber aux mains des Séducteurs. | Je me réjouis pour mon âme, puisque s'en venait avec moi le Vrai.
> 16. Or je fus avéré, vivifié, | sauvé. | Mes assises furent posées sur la main du Seigneur, | puisque c'est lui qui me planta.

126. Voir l'introduction aux *Odes de Salomon*, éd. et trad. Lattke 1995, p. 20-35.

17. Lors, c'est lui qui posa la racine, | l'abreuva, la fixa, la bénit, | ses fruits sont pour les siècles.
18. Elle s'enfonça, monta, | s'amplifia, s'emplit, | se magnifia.
19. Le Seigneur en lui seul fut glorifié | en sa plantation, en sa tâche,
20. en sa sollicitude, | en la bénédiction de ses lèvres, | en la splendide plantation de sa Droite,
21. en l'issue de sa plantation, | en la conscience de sa Pensée.
Alléluia. »[127]

Rien ici ne suggère immédiatement Marcion en tant que cible polémique, car la représentation de l'hérésie est extrêmement générique : mais, justement pour cela, Marcion ne peut pas être exclu du réseau d'allusions, pour nous indéchiffrables, de cette ode.

Autres réactions à Bardesane : le marcionite Prépon et Mani

Prépon

Le dualisme de Marcion et son évolution, ainsi que des traces d'un débat entre Bardesane et les marcionites, sont à la base de la notice que nous lisons dans la *Réfutation de toutes les hérésies* attribuée à Hippolyte (première moitié du IIIe siècle), à propos de Prépon :

> ἐπεὶ δὲ ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶ(ς) χρόνοις νῦν καινότερόν τι ἐπεχείρησε Μαρκιωνιστής τις Πρέπων Ἀσσύριος, πρὸς (Β)αρδησιάνην τὸν Ἀρμένιον ἐγγράφως ποιήσασθαι λόγους περὶ τῆς αἱρέσεως, οὐδὲ τοῦτο σιωπήσομαι. τρίτην <τινὰ οὖν> φάσκων δίκαιον εἶναι ἀρχήν καὶ μέσην ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ τεταγμένην, οὐδ' οὕτως δὴ ὁ Πρέπων τὰς Ἐμπεδοκλέους διαφυγεῖν ἴσχυσε δόξας.
>
> « Puisqu'à notre époque, en ce moment, un marcionite, Prépon d'Assyrie, a tenté d'introduire quelque chose de nouveau encore, et a exposé par écrit à (B)ardesiane l'arménien *[sic]* les pierres angulaires de (sa propre) hérésie, je ne garderai pas le silence sur tout cela. Mais en disant que le "juste" est un troisième principe, au lieu de l'hostilité entre le bien et le mal, même ainsi Prépon ne pourrait pas se démarquer des doctrines d'Empédocle. »[128]

127. *Odes de Salomon* 38, trad. Pierre, p. 735-737.

128. Hippolyte (Pseudo-), *Réfutation de toutes les hérésies* VII, 31, 1-2, éd. Wendland, p. 216 (texte conservateur) ; éd. Marcovich, p. 312-313 (avec conjectures excessives : une seule a été acceptée ici, signalée dans le texte grec entre crochets obliques) ; éd. Litwa, p. 558-560.

L'importance historique de cette notice ne doit pas être sous-estimée : elle est la preuve du fait que le marcionisme était présent en Mésopotamie et que la critique par Bardesane du dualisme marcionite a suscité des répliques de la part des adversaires. Nous ne savons pas dans quelle langue cette réaction a été exprimée, mais le syriaque, à côté du grec, ne doit pas être exclu. Il faudrait en outre rechercher dans les textes antimarcionites d'Éphrem, comme l'avait déjà proposé Adolf von Harnack, les traces du débat sur les principes, les *archai* (deux ou trois ?) du marcionisme[129]. Le fait qu'Éphrem critique plus d'une fois les trois racines de Marcion[130] pourrait indiquer qu'il reprend les derniers développements du marcionisme, à savoir ceux d'Apelle, le disciple de Marcion critiqué par Rhodon[131], et de Prépon.

Mani

De nouveau, nous trouvons Bardesane au centre d'un autre débat religieux : celui suscité par la mission manichéenne en Mésopotamie. À cet égard, fondamental est pour nous le témoignage du *Codex manichéen de Cologne* (dont le texte grec qui nous est parvenu peut remonter au milieu du IVe siècle) qui transmet une partie d'une lettre de Mani à la ville d'Édesse :

> « Car nous savons, frères, combien la grandeur de sa [= de Mani] sagesse est plus élevée par rapport à nous, en raison de cette venue du Paraclet de la vérité. Nous reconnaissons que la sagesse, il ne l'a pas reçue des hommes, ni de l'écoute de livres, comme notre père l'a dit lui-même dans la lettre qu'il a envoyée à Édesse. Il dit en effet : "La vérité et les choses ineffables dont je parle – et l'imposition des mains qui est avec moi – je ne les ai pas reçues des hommes, ni des créatures de chair, ni des explications des Écritures. Mais quand le très bienheureux Père qui m'a appelé pour sa grâce, après m'avoir regardé, ne voulant pas que moi et d'autres qui sont dans le monde périssions, a eu pitié de moi, afin de donner la vie bienheureuse à ceux qui sont prêts à être choisis par lui parmi les sectes (ἐκ τῶν δογμάτων), alors par sa grâce il m'a tiré du conseil de la foule qui ne connaît pas la vérité et m'a révélé les secrets à propos de lui et de son Père immaculé et du monde. Il m'a montré comment j'étais avant la création du monde, et comment fut établie la fondation de toutes les

129. Voir HARNACK 1924, p. 356*-360*.

130. LIEU 2015, p. 162-163 (Éphrem de Nisibe, *Hymnes contre les hérésies* III) ; voir aussi BECK 1978.

131. Pour Apelle, voir Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* V, 13, 2-6. GRESCHAT 1999.

> œuvres, bonnes et mauvaises, et comment toutes les choses ont été faites à partir du mélange en ces temps-ci (?) et [...] »[132]

Ici, il est clair que Mani veut atteindre Édesse dans le but de choisir, parmi les sectes promouvant des doctrines erronées, les personnes qui deviendraient les élus manichéens : parmi celles-ci, il y avait aussi les disciples de Bardesane. Mani a aussi composé un écrit, le *Livre des Mystères*, qui a le même titre qu'un ouvrage attribué par Éphrem à Bardesane[133], probablement dans le but de lui faire concurrence et de gagner de nouveaux adeptes parmi ses disciples. Nous apprenons d'une notice d'Ibn al-Nadim[134], complétée par une information d'al-Biruni *(Tahqiqu ma li l-Hindi)* – deux auteurs musulmans de la fin du Xe et de la première moitié du XIe siècle respectivement – que, dans quelques chapitres de cet ouvrage, Mani traitait de la doctrine bardesanite (les *Dayṣāniyya*) de l'âme, en la critiquant :

> « Lorsque Mani a été banni de l'Eranshahr, il est allé en Inde, a appris la métempsychose des Hindous, et l'a transférée dans son propre système. Il est dit dans le *Livre des mystères* : "Puisque les apôtres savaient que les âmes sont immortelles et que dans leurs migrations, elles se rangent sous toutes les formes, qu'elles sont formées dans chaque animal et sont coulées dans le moule de chaque figure, ils ont demandé au Messie quelle serait la fin de ces âmes qui ne reçoivent la vérité ni n'apprennent l'origine de leur existence. Après quoi il a dit, 'Toute âme faible qui n'a pas reçu tout ce qui lui appartient de la vérité périt sans aucun repos ou béatitude'." Pour "périr" Mani entend qu'elle soit punie, pas sa disparition totale. Car dans un autre endroit, il dit : "Les partisans de Bardesane pensent que l'âme vivante se lève et est purifiée dans le cadavre *(fī-jīfati l-bašari)*, ne sachant pas que ce dernier est l'ennemi de l'âme, que le cadavre empêche l'âme de se lever, qu'il est une prison et un châtiment douloureux pour l'âme". »[135]

Or nous savons que Mani a absorbé de nombreux éléments de la cosmogonie et de la théogonie de Bardesane, mais qu'il se différencie également de lui sur de nombreuses questions liées à l'anthropologie et

132. *Codex manichéen de Cologne* 63, 17 – 65, 22, éd. et trad. ital. Cirillo, p. 74, 76 (texte), p. 75, 77 (trad.).

133. Éphrem de Nisibe, *Hymnes contre les hérésies* LVI, 9.

134. Ibn al-Nadim rapporte le contenu des chapitres du *Livre des mystères* manichéen : voir Ibn al-Nadim, *Kitab al-Fihrist*, éd. Flügel, p. 336 ; trad. ital. par Ventura, p. 330-331 ; présentation et discussion par Tardieu 1981 réimpr. 1997, p. 49-53.

135. Al-Biruni, *India*, vol. I, p. 54-55 (trad. angl.).

à la sotériologie[136]. L'orthodoxie du manichéisme a été établie aussi grâce à cette dialectique entre réception et réfutation des grands penseurs chrétiens du passé, ensuite considérés à leur tour comme hérétiques par l'orthodoxie catholique d'Éphrem.

Par ailleurs, il faut également accorder une grande attention à l'insistance avec laquelle le *Codex manichéen de Cologne* et de nombreux autres ouvrages manichéens soulignent la différence entre la vérité reçue par Mani, fondée sur une révélation et enracinée dans la lignée des prophètes et des apôtres, d'Hénoch à Paul de Tarse, et la variété des enseignements erronés[137], ce qui certainement présuppose une théorie de l'hérésie bien articulée. Une comparaison entre les expressions dénotant l'altérité idéologique présentes dans les textes manichéens et celles contenues dans les textes d'autres courants chrétiens contemporains pourrait contribuer à nous faire mieux comprendre comment différents modèles hérésiologiques se sont formés dans le temps et quelles relations dialectiques ils ont entretenues les uns avec les autres[138].

Une dernière remarque sur l'exégèse nous permet de comprendre encore mieux la situation complexe du débat religieux entre le manichéisme et les autres mouvements chrétiens à Édesse et dans sa région. Il y a des traces importantes de l'utilisation par Mani de l'*Évangile* de Tatien, dont nous avons supposé qu'il était à son tour une réaction à l'*Évangile* de Marcion. En particulier, Éphrem nous fait connaître un débat sur Jn 1, 4, qui suppose une forme textuelle qui ne nous est pas parvenue. Selon lui, dans l'*Évangile* on lisait « La vie est la lumière de l'homme (ܢܘܗܪܐ ܕܢܫܐ, *nuhra d-naša*) ». Apparemment, les manichéens auraient tiré de la mention de l'« homme » au singulier, la conclusion que le passage faisait référence à « l'Homme primordial », l'une des figures principales de leur doctrine cosmologique. Dans sa réponse, Éphrem rapporte la lecture de l'« Évangile grec » qui dit : « La vie est la lumière *des hommes* »[139]. Comme David Bundy l'a observé[140], la forme du singulier est ambiguë en ce qu'elle pourrait être un singulier collectif (« l'humanité ») ou un véritable singulier (« un homme »), qui se prête alors à l'interprétation manichéenne. Il est curieux dès lors

136. Voir Camplani 2003-2004 ; 2015.

137. Reeves 1996 ; Gnoli 2003, p. xlv ; Gnoli 2006, p. xxxvii-xli.

138. Par exemple, Flavia Ruani me suggère d'étudier la relation terminologique et conceptuelle entre les δόγματα du *Codex manichéen de Cologne* (un texte à l'origine écrit en araméen) et le mot *yulpane* utilisé par Éphrem dans les *Réfutations en prose* et les *Hymnes contre les hérésies* pour désigner les doctrines erronées, les hérésies.

139. Éphrem de Nisibe, *Réfutations en prose*, vol. I, p. 121-122.

140. Bundy 1994.

que la seule citation de Jn 1, 4 que nous trouvons dans le *Commentaire de l'Évangile concordant* porte le pluriel[141]. En tout cas, la lecture de la tradition grecque est en effet τῶν ἀνθρώπων et les manuscrits de l'ancienne version des Évangiles séparés sont d'accord avec « l'Évangile grec ». Ceci n'est rien d'autre qu'une preuve supplémentaire du fait que le *Diatessaron* non seulement a joué un rôle dans les controverses religieuses du temps de sa rédaction, mais a été lui-même objet de débat entre les différents courants religieux qui ont eu un lien avec Édesse.

Conclusion

Mon intention était d'analyser certains débats des IIe et IIIe siècles dans la région mésopotamienne et de vérifier l'influence qu'ils ont eue sur des aspects de l'orthodoxie du IVe siècle : celle-ci percevait certes le passé de la région comme problématique, mais ne pouvait néanmoins éviter d'en tirer des modes de pensée, des schémas argumentatifs et des Écritures de référence.

Notre parcours à travers une sélection de textes syriaques primitifs souligne le besoin urgent d'une recherche sur la « notion d'hérésie dans la culture syriaque », pour paraphraser le titre de l'œuvre d'Alain Le Boulluec[142]. En particulier, il est nécessaire d'étudier la façon dont les controverses religieuses ont laissé leur marque non seulement dans la littérature, mais aussi dans les traductions de la Bible, dans le *Diatessaron*, bien sûr, mais aussi dans la traduction des « Évangiles séparés » et – pourquoi pas ? – dans la Peshitta de l'Ancien Testament.

Retraçons brièvement les étapes de notre parcours.

Nous avons commencé par aborder l'hypothèse que la première partie du *Livre des lois des pays*, attribué à Bardesane ou à son école, a pu être influencée par le *Syntagma* – perdu depuis – composé par Justin Martyr avant son *Apologie*. Pour justifier cette hypothèse, nous avons utilisé la reconstruction récente du *Syntagma* qui a été proposée par Enrico Norelli et d'autres chercheurs sur la base des écrits d'Irénée, de Tertullien, et surtout de Justin lui-même *(Apologie* et *Dialogue avec Tryphon)*. La question est de comprendre comment cette influence a atteint la région qui nous intéresse. Tatien est certainement, selon nous, la personne la plus susceptible d'avoir agi comme intermédiaire entre Rome et la Mésopotamie, bien que les sources ne soient pas aussi explicites sur son antimarcionisme. Cependant,

141. Éphrem de Nisibe (école), *Commentaire de l'Évangile concordant* I, 6.

142. Le Boulluec 1985.

la réunion d'une série d'éléments nous permet de penser à bon droit que les écrits antimarcionites de Justin ont atteint Édesse et la Mésopotamie grâce à Tatien : ce dernier était un disciple de l'école romaine de Justin, c'est-à-dire le premier intellectuel chrétien à avoir élaboré un discours hérésiologique complexe ; certaines tendances polémiques sont évidentes dans son travail sur l'Ancien Testament et sur les lettres de Paul, ainsi que dans la préparation de son *Évangile*, qui, bien que sans rapport avec la formation d'un canon, pourrait être une réponse à l'*Évangile* édité par Marcion ; un certain Sévère et ses disciples, certainement antimarcionites, sont désignés par Eusèbe comme des disciples de Tatien, tout comme Rhodon, un intellectuel antimarcionite.

Il convient de réaffirmer que les développements qui se produisirent à Rome ont eu des répercussions non négligeables à Édesse et en Mésopotamie : cela marque le début d'un dialogue entre Rome et Édesse ou la Mésopotamie qui, de façon plus ou moins figurative et fictive, se poursuivit pendant plusieurs siècles.

Certes, le *Livre des lois des pays* contient une polémique antihérétique implicite. Awida, l'un des personnages de ce dialogue de type platonicien, semble bien être marcionite (mais aussi un peu gnostique et un peu chaldéen) ; certains éléments de la réponse que lui fait Bardesane sont utilisés par la suite dans la polémique antimarcionite de la littérature pseudo-clémentine, de la *Vie d'Abercius* et d'Éphrem. L'hypothèse que nous proposons ici est que l'antimarcionisme implicite du début du *Livre des lois des pays* n'est autre que le reflet neutralisé, pour des raisons imposées par le genre littéraire du traité-dialogue philosophique, d'une polémique contre Marcion beaucoup plus élaborée et explicite qui devait être contenue dans les *Dialogues contre les marcionites* – perdus – mentionnés par Eusèbe de Césarée, où l'empreinte du *Syntagma* de Justin pouvait être plus manifeste.

D'autre part, il faut mettre en évidence deux traits qui caractérisent Bardesane et son école : sa culture chrétienne est fondée sur la recherche, plus que sur la définition dogmatique ou sur la canonisation, et elle est en dialogue permanent avec la culture philosophique et religieuse de son temps ; de plus, la communauté chrétienne qu'il guidait semble structurée selon une série de cercles intellectuels qui fonctionnaient à la manière des écoles philosophiques (le *Livre des lois des pays* pourrait en conserver le souvenir). Nous n'avons pas trouvé de traces d'une relation positive de Bardesane avec les institutions ecclésiastiques (à l'exception de la narration fictive de la *Vie d'Abercius*). On peut se demander si elles existaient déjà de son temps à Édesse : si ce n'est pas le cas, alors nous ne pouvons pas dire grand-chose sur les raisons de la disparition de son école ; mais si une certaine forme de gestion presbytérale (ou épiscopale) des affaires de la

communauté était en place, nous pourrions mieux comprendre pourquoi, après son succès au IIIe siècle, le christianisme bardesanite a commencé à décliner au IVe. On pourrait supposer que, à la différence d'Origène à Alexandrie, qui fut intégré dans l'activité culturelle de l'épiscopat par Démétrius, il n'y eut pas à Édesse d'intégration entre écoles chrétiennes et structure ecclésiastique, ce qui provoqua la disparition des premières avec l'affirmation de l'orthodoxie au IVe siècle.

D'autres aspects de l'histoire de la polémique contre Marcion en Mésopotamie sont illustrés par Éphrem et par le *Commentaire de l'Évangile concordant* de son école : tous deux témoignent du marcionisme tardif, bien que leur valeur comme source fiable ait été révisée par la recherche moderne, en raison de leur emploi de stratégies polémiques complexes, parmi lesquelles la technique de l'amalgame. Éphrem et le *Commentaire* nous permettent de comprendre comment entre marcionisme et bardesanisme il y eut une opposition à différents niveaux, de la cosmologie à l'exégèse. Il faudrait vérifier l'apport des versions des Évangiles (*Diatessaron* et « Évangiles séparés ») aux débats religieux des IIIe et IVe siècles, puisqu'il est très probable que leur genèse même est à insérer dans un contexte du débat avec le marcionisme.

Les sources nous font prendre conscience de l'évolution du débat religieux en Mésopotamie après Bardesane. La *Réfutation de toutes les hérésies* parle du marcionite Prépon, qui a réagi aux critiques de Bardesane ; Mani a ensuite critiqué les doctrines psychologiques de Bardesane, tout en acceptant en même temps certains aspects de sa cosmogonie ; la littérature pseudo-clémentine a intégré Bardesane pour l'utiliser contre Marcion : tous ces textes sont l'expression de courants qui ont ensuite été classés comme hérétiques.

La controverse religieuse a dans certains cas conduit à l'émergence d'un discours hérésiologique. Nous n'avons pas de traces d'une théorie de l'hérésie dans les fragments de Bardesane, ce qui ne permet pas de savoir comment il a traité les idées exprimées par Justin Martyr dans son *Syntagma*. Ce discours est aussi très marginal dans la littérature associée au nom de Thomas. En revanche, il apparaît, bien que d'une manière implicite, dans les *Odes de Salomon*, dont l'esprit antimarcionite est l'objet d'un long débat. Cependant, il y a deux tendances religieuses qui ont développé un discours hérésiologique plus explicite dans le contexte mésopotamien : le manichéisme et la littérature pseudo-clémentine. Le premier survient en réaction à des groupes judéo-chrétiens, mais bientôt sa volonté universaliste nécessite le développement d'outils de propagande dialectique dans les milieux chrétiens et juifs, qui conduit à la formulation d'une hérésiologie *sui generis*. Le second, une littérature

basée sur un noyau judéo-chrétien enrichi de nombreuses contributions philosophiques et théologiques d'autres courants, rassemble ces différentes sources pour construire son propre discours hérésiologique. Dans ce discours, on trouve des éléments de controverse avec d'autres tendances chrétiennes, en particulier celles qui ont davantage à voir avec Paul de Tarse et Marcion, mais aussi une théorie de l'erreur qui pourrait être antérieure à l'hérésiologie plus sophistiquée d'Éphrem.

À la fin de ce parcours, nous retrouvons l'ancienne version de la légende d'Abgar citée par Eusèbe de Césarée, les écrits d'Éphrem et la *Doctrine d'Addaï*. Les auteurs de ces textes ont pu utiliser non seulement les arguments de la controverse, mais aussi les catégories de classification hérésiologique qu'ils ont pu tirer du patrimoine textuel né lors des débats des siècles précédents. Ils ont accompli cette tâche en sachant en toute conscience que derrière eux ne se trouvait plus une école, mais un évêque, figure qui avait entretemps centralisé en elle-même la direction matérielle de la communauté, la pratique du culte et l'organisation de l'éducation religieuse, qui n'était plus désormais entre les mains de *didaskaloi* indépendants de la structure ecclésiastique.

Bibliographie

Actes de Thomas : Paul-Hubert Poirier & Yves Tissot (trad.), *Actes de Thomas*, dans F. Bovon & P. Geoltrain (éds), *Écrits apocryphes chrétiens. 1*, Paris, 1997, p. 1323-1470.

Al-Biruni, *India* : Edward C. Sachau (éd. et trad. angl.) *Al-Biruni's India*, London, 1887, réimpr. Leipzig, 1925 ; traduction anglaise London, 1888.

Bardesane, *Livre des lois des pays* :
- François Nau (éd. et trad. lat.), Bardesanes, *Liber legum regionum*, dans *Patrologia Syriaca. 1, 2*, Parisiis, 1907.
- François Nau (trad. franç.), Bardesane l'astrologue, *Le livre des lois des pays*, Paris, 1899.
- Han J. W. Drijvers (éd. et trad. angl.), *The Book of the Laws of Countries: Dialogue on Fate of Bardaiṣan of Edessa*, Assen, 1965 (Semitic Texts with Translations 3).
- Ilaria Ramelli (éd. et trad. ital.), Bardesane, *Contro il fato = Kata heimarmenes (detto anche Liber Legum Regionum)*, Roma – Bologna, 2009.

Chronique d'Édesse : Ignazio Guidi (éd. et trad. lat.), *Chronicon Edessenum*, dans *Chronica Minora*, Louvain, 1903 (CSCO 1-2, Syr. 1-2), I, p. 1-13.

Codex manichéen de Cologne :
- Ludwig Koenen & Cäcilia Römer (éd. et trad. all.), *Der Kölner Mani-Kodex: Über das Werden seines Leibes*, Opladen, 1988 (Coloniensia papyrologica 14).
- Luigi Cirillo (éd. et trad. ital.), *La vita di Mani*, dans Gh. Gnoli (éd.), *Il manicheismo. 1, Mani e il manicheismo*, Milano, 2003, p. 5-127.

Doctrine d'Addaï :
- George Phillips (éd et trad. angl.), *The Doctrine of Addai, the Apostle, Now First Edited in a Complete Form in the Original Syriac*, London, 1876.
- George Howard (éd et trad. angl.), *The Teaching of Addai*, Chico CA, 1981 (Society of Biblical Literature Texts and Translations 16, Early Christian Literature Series 4).

– Alain Desreumaux (trad. franç.), *Histoire du roi Abgar et de Jésus : présentation et traduction du texte syriaque intégral de la Doctrine d'Addaï*, Turnhout, 1993 (Apocryphes. Collection de poche de l'AELAC 3).
– Martin Illert (trad. all.), *Doctrina Addai: De imagine Edessena = Die Abgarlegende: Das Christusbild von Edessa*, Turnhout, 2007 (Fontes Christiani 45).

Éphrem de Nisibe, *Hymnes contre les hérésies* : Edmund Beck (éd. et trad. all.), *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra haereses*, Louvain, 1957 (CSCO 169-170, Syr. 76-77).

Éphrem de Nisibe, *Réfutations en prose* : Charles W. Mitchell, Anthony A. Bevan & Francis C. Burkitt (éd. et trad. angl.), *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, 2 vol., London – Oxford, 1912-1921.

Éphrem de Nisibe (école), *Commentaire de l'Évangile concordant* :
– Louis Leloir (éd.), Saint Éphrem, *Commentaire de l'Évangile concordant. Texte syriaque (manuscrit Chester Beatty 709). 1*, Dublin, 1963 (Chester Beatty Monographs 8) ; 2, *Folios additionnels*, Louvain, 1990 (Chester Beatty Monographs 8a).
– Louis Leloir (trad.), Saint Éphrem, *Commentaire de l'Évangile concordant. Version arménienne*, Louvain, 1953 (CSCO 137, Arm. 1).
– Louis Leloir (trad.), Éphrem de Nisibe, *Commentaire de l'Évangile concordant, ou Diatessaron,* traduit du syriaque et de l'arménien, introduction, traduction et notes, Paris, 1966 (Sources chrétiennes 121).
– Carmel McCarthy (trad. angl.), *Saint Ephrem's Commentary on Tatian's Diatessaron: An English translation of Chester Beatty Syriac Ms 709 with introduction and notes*, Oxford, 1993 (Journal of Semitic Studies Supplement 2).
– Christian Lange (trad. all.), *Kommentar zum Diatessaron*, 2 vol., Turnhout, 2008 (Fontes christiani 54).

Éphrem de Nisibe (école), *Exposition de l'Évangile* : George A. Egan (éd. et trad. angl.), Saint Ephrem, *An Exposition of the Gospel*, Louvain, 1968 (CSCO 291-292, Arm. 5-6).

Épiphane de Salamine, *Panarion* :
– Karl Holl (éd.), Epiphanius, *1, Ancoratus und Panarion haer. 1-33*, Leipzig, 1915 (Griechische christliche Schriftsteller 25) ; Epiphanius, *2, Panarion haer. 34-64*, Leipzig, 1922 ; Jürgen Dummer 1980[2] (Griechische christliche Schriftsteller 31) ; Epiphanius, *3, Panarion haer. 65-80*, Leipzig, 1933, Jürgen Dummer 1985[2] (Griechische christliche Schriftsteller 37).
– Giovanni Pini (éd. et trad. ital.), *Panarion*, 2 vol., Brescia, 2010-2012 (Letteratura cristiana antica. Nuova serie 21).

Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* :
– Eduard Schwartz (éd.), Eusebius Caesariensis, *Die Kirchengeschichte: die lateinische Übersetzung des Rufinus bearbeitet im Gleichen Auftrage von Theodor Mommsen*, Leipzig, 1903 (Griechische christliche Schriftsteller, Eusebius Werke 2,1).
– Gustave Bardy (éd. et trad.), Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, I-IV, Paris, 1952 ; V-VII, Paris, 1955 (Sources chrétiennes 31 et 41).

Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* : Éduard des Places (éd. et trad.), Eusèbe de Césarée, *La préparation évangélique. Livres V, 18-36 – VI*, Paris, 1980 (Sources chrétiennes 226).

Évangile selon Thomas : Claudio Gianotto (trad.), *Évangile selon Thomas*, dans F. Bovon & P. Geoltrain (éds), *Écrits apocryphes chrétiens. 1*, Paris, 1997, p. 25-53.

Extraits de Théodote : François Sagnard (éd. et trad.), Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, Paris, 1970 (Sources chrétiennes 23).

Hippolyte (Pseudo-), *Réfutation de toutes les hérésies* :
– Paul Wendland (éd.), Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium*, Leipzig, 1916 (Griechische christliche Schriftsteller 26).

– Miroslav Marcovich (éd.), Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium*, Berlin – New York, 1986 (Patristische Texte und Studien 25).
– Aldo Magris (trad. ital.), « Ippolito », *Confutazione di tutte le eresie*, Brescia, 2012.
– David Litwa (éd. et trad. angl.), *Refutation of All Heresies: Text, Translation, and Notes,* Atlanta, 2015 (Writings from the Greco-Roman World 40).

Ibn al-Nadim, *Kitab al-Fihrist* :
– Gustav Flügel (éd.), Al-Nadim, *Kitab al-Fihrist*, Leipzig, 1871.
– Alberto Ventura (trad. ital.), *Mani e gli arabi: Il* Libro dell'Indice *di Muḥammad ibn Isḥaq al-Nadim*, dans G. Gnoli (éd.), *Il Manicheismo. 1, Mani e il manicheismo*, Milano, 2004, p. 317-335.

Irénée de Lyon, *Contre les hérésies* : Adelin Rousseau (éd. et trad.), Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, avec la collaboration de Bertrand Hemmerdinger, Louis Doutreleau & Charles Mercier, *Livre I*, Paris 1979 (Sources chrétiennes 264) ; *Livre IV*, Paris, 1965 (Sources chrétiennes 100, 1-2).

Justin Martyr, *Apologie* : Charles Munier (éd. et trad.), Justin Martyr, *Apologie pour les chrétiens*, Paris, 2007 (Sources chrétiennes 507).

Justin Martyr, *Dialogue avec Tryphon* : Philippe Bobichon (éd. et trad.), Justin Martyr, *Dialogue avec Tryphon*, Fribourg, 2003 (Paradosis 47).

Nouveau Testament, Version des Évangiles séparés :
– Francis C. Burkitt (éd.), *Evangelion da-mepharreshe*: *The Curetonian Version of the Four Gospels, with the Readings of the Sinai Palimpsest and the Early Syriac Patristic Evidence. 1, Text; 2, Introduction and Notes,* Cambridge, 1904.
– George A. Kiraz (éd.), *Comparative Edition of the Syriac Gospels*, 4 vol., Leiden, 1996.

Odes de Salomon :
– Michael Lattke (éd. et trad. all.), *Oden Salomos*, 3 vol., Freiburg – Göttingen, 1999-2005 (Novum Testamentum Orbis Antiquus 41, 1-3).
– Michael Lattke (éd. et trad. all.) *Oden Salomos*, Freiburg, 1995 (Fontes christiani 19).
– Marie-Joseph Pierre (trad.), *Odes de Salomon*, dans F. Bovon & P. Geoltrain (éds), *Écrits apocryphes chrétiens. 1*, Paris, 1997, p. 673-743.

Roman pseudo-clémentin :
– Bernhard Rehm (éd.), *Die Pseudoklementinen. 1, Recognitiones, Die Pseudoklementinen ; 2, Die Homilien*, 1re éd., Berlin, 1953-1965 ; 3e éd. par Georg Strecker, Berlin, 1992 (Griechische christliche Schriftsteller 42, 51).
– Alain Le Boulluec (trad.), *Homélies*, dans P. Geoltrain & J.-D. Kaestli (éds), *Écrits apocryphes chrétiens. 2*, Paris, 2005, p. 1195-1589.
– Luigi Cirillo & André Schneider (trad.), *Reconnaissances*, dans P. Geoltrain & J.-D. Kaestli (éds), *Écrits apocryphes chrétiens. 2*, Paris, 2005, p. 1593-2003.

Roman pseudo-clémentin (syriaque) : Stanley Jones (trad. angl.), *The Syriac Pseudo-Clementines: An Early Version of the First Christian Novel*, Turnhout, 2015 (Apocryphes. Collection de poche de l'AELAC 14).

Tatien, *Discours aux Grecs* :
– Molly Whittaker (éd. et trad. angl.), Tatian, *Oratio ad Graecos and Fragments*, Oxford, 1982.
– Gabriella Aragione (trad. ital.), Taziano, *Ai Greci*, Milano, 2015 (Letture cristiane del primo millennio 52).
– Aimé Puech (trad. franç.), *Recherches sur le* Discours aux Grecs *de Tatien, suivies d'une traduction française*, Paris, 1903.

Tertullien, *Contre Marcion* : René Braun & Claudio Moreschini (éd. et trad.), Tertullien, *Contre Marcion*, 5 vol., Paris, 1990-2004 (Sources chrétiennes 365, 368, 399, 456, 483).

Vie d'Abercius :
– Theodor Nissen (éd.), *S. Abercii Vita*, Leipzig, 1912.

– Hans Reinhard Seeliger & Wolfgang Wischmeyer (éds), « Aberkios », dans *Märtyrerliteratur*, Berlin, 2015 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 172).

Études modernes

Adler 2013 : William Adler, « The Kingdom of Edessa and the Creation of a Christian Aristocracy », dans N. B. Dohrmann & A. Y. Reed (éds), *Jews, Christians, and the Roman Empire: The Poetics of Power in Late Antiquity*, Philadelphia, p. 43-62 et 277-282.

Baarda 1975 : Tjitze Baarda, *The Gospel Quotations of Aphrahat, the Persian Sage: Aphrahat's Text of the Fourth Gospel*, Amsterdam.

Baarda 1994 : Tjitze Baarda, *Essays on the Diatessaron*, Kampen (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 11).

Bauer 1934 : Walter Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen.

Beck 1978 : Edmund Beck, « Die Hyle bei Markion nach Ephräm », dans *Orientalia Christiana periodica* 44, p. 5-30.

Berti 2013 : Vittorio Berti, « Il cristianesimo siriaco: protagonisti, stagioni e nodi problematici dalla prima evangelizzazione all'esordio del V secolo », dans *Costantino I: enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano 313-2013*, t. I, Roma, p. 849-861.

Boismard 1992 : Maria-Émile Boismard, *Le Diatessaron : de Tatien à Justin*, Paris (Études bibliques 17).

Bundy 1988 : David Bundy, « Marcion and the Marcionites in Early Syriac Apologetics », *Le Muséon* 101, p. 21-32.

Bundy 1989-1990 : David Bundy, « The Life of Abercius: Its Significance for Early Syriac Christianity », *The Second Century* 7, p. 163-176.

Bundy 1990 : David Bundy, « The Anti-Marcionite Commentary on the Lucan Parables (Pseudo-Ephrem A): Images in Tension », *Le Muséon* 103, p. 111-123.

Bundy 1994 : David Bundy, « Revising the Diatessaron against the Manichaeans: Ephrem of Syria on John 1:4 », *Aram* 5, p. 65-74.

Camplani 1997 : Alberto Camplani, « Note bardesanitiche », *Miscellanea Marciana* 12, p. 11-43.

Camplani 1998 : Alberto Camplani, « Rivisitando Bardesane: note sulle fonti siriache del bardesanismo e sulla sua collocazione storico-religiosa », *Cristianesimo nella storia* 19, p. 519-596.

Camplani 2003-2004 : Alberto Camplani, « Bardesane et les bardesanites », *École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses. Annuaire. Résumé des conférences et travaux* 112, p. 29-50.

Camplani 2009 : Alberto Camplani, « Traditions of Christian Foundation in Edessa: Between Myth and History », *Studi e materiali di storia delle religioni* 75, p. 251-278.

Camplani 2011 : Alberto Camplani, « Perception de l'altérité religieuse et identité culturelle : l'élite d'Édesse entre les III^e^ et V^e^ siècles », dans N. Belayche & J.-D. Dubois (éds), *L'oiseau et le poisson : cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, Paris, p. 39-57.

Camplani 2015 : Alberto Camplani, « Bardaisan's Psychology: Known and Unknown Testimonies and Current Scholarly Perspectives », dans M. Doerfler, E. Fiano & K. Smith (éds), *Syriac Encounters: Papers from the Sixth North American Syriac Symposium, Duke University, 26-29 June 2011*, Louvain (Eastern Christian Studies 20), p. 259-276.

CASSINGENA-TRÉVÉDY 2009 : François CASSINGENA-TRÉVÉDY, « Les églises syriaques à travers l'hymnographie d'Éphrem : théologie, typologie, réalités », dans M.-A. Vannier (éd.), *Les Pères de l'Église et la naissance de l'ecclésiologie*, Paris (Patrimoines-Christianisme), p. 235-259.

CRAWFORD 2013 : Matthew R. CRAWFORD, « Diatessaron, a Misnomer? The Evidence from Ephrem's Commentary », *Early Christianity* 4, p. 362–385

CRAWFORD 2015a : Matthew R. CRAWFORD, « Reading the Diatessaron with Ephrem: The Word and the Light, the Voice and the Star », *Vigiliae Christianae* 69, p. 70-95.

CRAWFORD 2015b : Matthew R. CRAWFORD, « The Fourfold Gospel in the Writings of Ephrem the Syrian », *Hugoye* 18.

CRÉGHEUR 2004 : Éric CRÉGHEUR, *Libre arbitre et fatalisme astral : un commentaire du vocabulaire astrologique du* Livre des lois des pays *attribué à l'« école » de Bardesane,* Mémoire de master, Université Laval.

DRIJVERS 1966 : Han J. W. DRIJVERS, *Bardaiṣan of Edessa*, Assen.

DRIJVERS 1978 : Han J. W. DRIJVERS, « Die Oden Salomos und die Polemik mit den Markioniten im syrischen Christentum », dans F. Graffin & A. Guillaumont (éds), *Symposium Syriacum, 1976 célébré du 13 au 17 septembre 1976 au centre culturel « Les Fontaines » de Chantilly (France)*, Roma (Orientalia Christiana Analecta 205), p. 39-55.

DRIJVERS 1987-1988 : Han J. W. DRIJVERS, « Marcionism in Syria: Principles, Problem, Polemics », *The Second Century* 6, 153-172.

DRIJVERS 1989 : Han J. W. DRIJVERS, « Christ as Warrior and Merchant: Aspects of Marcion's Christology », *Studia patristica* 21, p. 73-85.

DRIJVERS 1990 : Han J. W. DRIJVERS, « Adam and the True Prophet in the Pseudo-Clementines », dans C. Elsas & H. G. Kippenberg (éds), *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte: Festschrift für Carsten Colpe*, Würzburg, p. 314-323.

DRIJVERS 1994 : Han J. W. DRIJVERS, « Bardaisan's Doctrine of Free Will: The Pseudo-Clementines and Marcionism in Syria », dans G. Bedouelle & P. Fatio (éds), *Liberté chrétienne et libre arbitre : textes de l'enseignement de troisième cycle des facultés romandes de théologie*, Freiburg, p. 13-30.

DUCHEMIN 2012 : Jean-Marie DUCHEMIN, « Un réexamen des notices de Théodore bar Konaï sur les mandéens », *Apocrypha* 23, p. 171-207.

FIANO 2014 : Emanuel FIANO, « From "Why" to "Why Not": *Clem. Recogn.* III 2-11, Fourth-Century Trinitarian Debates, and the Syrian Christian-Jewish Continuum », *Adamantius* 20, p. 343-365.

GNOLI 2003 : Gherardo GNOLI, « Introduzione », dans G. Gnoli (éd.), *Il manicheismo. 1, Mani e il manicheismo*, Milano, p. XI-LXVII.

GNOLI 2006 : Gherardo GNOLI, « Introduzione », dans G. Gnoli (éd.), *Il manicheismo. 2, Il mito e la dottrina*, Milano, p. XIII-XLVIII.

GRESCHAT 1999 : Katharina GRESCHAT, *Apelles und Hermogenes: Zwei Theologische Lehrer des Zweiten Jahrhunderts*, Leiden (Supplements to Vigiliae Christianae 48).

GRESCHAT 2001 : Katharina GRESCHAT, « "Woher hast du den Beweis für deine Lehre?": Der altkirchliche Lehre Rhodon und seine Auseinandersetzung mit den römischen Marcioniten », *Studia patristica* 34, p. 82- 87.

GRIFFITH 1986 : Sidney H. GRIFFITH, « Ephraem, the Deacon of Edessa, and the Church of the Empire », dans Th. Halton & J. Williman (éds), *Diakonia: Essays in Honor of Robert T. Meyer*, Washington, p. 22-52.

GRIFFITH 1999a : Sidney H. GRIFFITH, « Setting Right the Church of Syria: Saint Ephraem's *Hymns against Heresies* », dans W. E. Klingshirn & M. Vessey (éds), *The Limits of Ancient*

Christianity: Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R. A. Markus, Ann Arbor, p. 97-114.

GRIFFITH 1999b : Sidney H. GRIFFITH, « The Marks of the "True Church" According to Ephraem's *Hymns Against Heresies* », dans G. J. Reinink & A. C. Klugkist (éds), *After Bardaisan: Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers*, Leuven (Orientalia Lovaniensia Analecta 89), p. 125-140.

GRIFFITH 2001 : Sidney H. GRIFFITH, « The Thorn among the Tares: Mani and Manichaeism in the Works of St. Ephraem the Syrian », *Studia patristica* 35, p. 403-435.

GRIFFITH 2002 : Sidney H. GRIFFITH, « Christianity in Edessa and the Syriac-Speaking World: Mani, Bar Dayṣan, and Ephraem: The Struggle for Allegiance on the Aramean Frontier », *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 2, p. 5-20.

GRIFFITH 2006 : Sidney H. GRIFFITH, « St. Ephraem, Bar Dayṣān and the Clash of *Madrāshê* in Aram: Readings in St. Ephraem's *Hymni contra Haereses* », *The Harp* 21, p. 447-472.

HARNACK 1924 : Adolf VON HARNACK, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig.

HEGEDUS 2003 : Tim HEGEDUS, « Necessity and Free Will in the Thought of Bardaisan of Edessa », *Laval théologique et philosophique* 59, p. 333-344.

HEGEDUS 2007 : Tim HEGEDUS, *Early Christianity and Ancient Astrology*, Bern – Berlin – Bruxelles.

JONES 2015a : F. Stanley JONES, *Pseudoclementina Elchasaiticaque inter Judaeochristiana: Collected Studies*, Louvain (Orientalia Lovaniensia Analecta 203).

JONES 2015b : F. Stanley JONES, « John the Baptist and his Disciples in the Pseudo-Clementines: A Historical Appraisal », dans P. Piovanelli, T. Burke & T. Pettipiece (éds), *Rediscovering the Apocryphal Continent: New Perspectives on Early Christian and Late Antique Apocryphal Texts and Traditions*, Tübingen (Wissenschaftliche Uuntersuchungen zum Neuen Testaments), p. 317-335.

JURASZ 2010 : Izabela JURASZ, « Unité de la Parole de Dieu dans le *Diatessaron* de Tatien », dans *La Parole de Dieu dans le patrimoine syriaque : au risque de la diversité religieuse et culturelle*, Antélias (Actes du colloque XII), p. 53-63.

JURASZ 2011-2012 : Izabela JURASZ, « La résurrection de l'âme chez Bardesane », *χώρα • revue d'études anciennes et médiévales* 9-10, p. 399-427.

KLINGHARDT 2015 : Matthias KLINGHARDT, *Das älteste Evangelium und die Entstehung der kanonischen Evangelien. 1, Untersuchung ; 2, Rekonstruktion, Übersetzung, Varianten*, Tübingen (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 60, 1-2).

LANGE 2005 : Christian LANGE, *The Portrayal of Christ in the Syriac Commentary on the Diatessaron*, Louvain (CSCO 616, Subsidia 118).

LE BOULLUEC 1985 : Alain LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque : II^e-III^e siècles. 1, De Justin à Irénée* ; *2, Clément d'Alexandrie et Origène*, Paris.

LELOIR 1958 : Louis LELOIR, *L'Évangile d'Éphrem d'après les œuvres éditées : recueil des textes*, Louvain (CSCO 180, Subsidia 12).

LELOIR 1962 : Louis LELOIR, *Le témoignage d'Éphrem sur le Diatessaron*, Louvain (CSCO 227, Subsidia 19).

LENZI 2006 : Giovanni LENZI, « Differenze teologiche tra la *Vetus Syra* e il *Diatessaron* », *Liber annuus* 56, p. 133-178.

LIEU 2015 : Judith M. LIEU, *Marcion and the Making of a Heretic: God and Scripture in the Second Century*, Cambridge.

LOOFS 1930 : Friedrich LOOFS, *Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus*, Leipzig.

LUPIERI 2002 : Edmondo LUPIERI, *Mandaeans: The Last Gnostics*, Grand Rapids MI.

Lupieri 2013 : Edmondo Lupieri, *Giovanni e Gesù: storia di un antagonismo*, Roma.

McGlothlin 2014 : Thomas D. McGlothlin, « Contextualizing Aphrahat' *Demonstration* 8: Bardaisan, Origen, and the Fourth-Century Debate on the Resurrection of the Body », *Le Muséon* 127, p. 311-339.

Mimouni 1998 : Simon C. Mimouni, *Le judéo-christianisme ancien : essais historiques*, Paris (Patrimoines).

Nakano 2009 : Chiemi Nakano, « Des rapports entre les marcionites et les manichéens dans un corpus éphrémien : *S. Ephrem's Prose Refutations of Mani, Marcion, Bardaisan* », dans M. A. Amir-Moezzi, J.-D. Dubois, Ch. Jullien & F. Jullien (éds), *Pensée grecque et sagesse d'Orient : hommage à Michel Tardieu*, Turnhout (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses 142), p. 441-453.

Norelli 1995 : Enrico Norelli, « Note sulla soteriologia di Marcione », *Augustinianum* 35 (= *Studi sul cristianesimo antico e moderno in onore di M. G. Mara*), p. 281-305.

Norelli 2005 : Enrico Norelli, « Il problema delle fonti ecclesiastiche di Ireneo: alcune considerazioni e un esempio », dans E. Cattaneo & L. Longobardo (éds), *Consonantia salutis: studi su Ireneo di Lione*, Trapani (Oi christianoi 1), p. 25-60.

Norelli 2007 : Enrico Norelli, « Que pouvons-nous reconstituer du *Syntagma contre les hérésies* de Justin ? Un exemple », *Revue de théologie et de philosophie* 139, p. 167-181.

Norelli 2009 : Enrico Norelli, « Marcione e la costruzione dell'eresia come fenomeno universale in Giustino Martire », *Rivista di storia del cristianesimo* 6, p. 363-388.

Payne Smith 1879-1901 : Robert Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, 2 t., Oxford.

Payne Smith 1903 : Jessie Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford.

Perrin 2002 : Nicholas Perrin, *Thomas and Tatian: The Relationship between the Gospel of Thomas and the Diatessaron*, Atlanta.

Petersen 1994 : William L. Petersen, *Tatian's Diatessaron: Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship*, Leiden (Vigiliae Christianae Supplementum 25).

Petersen 2005 : William L. Petersen, « Le *Diatessaron* de Tatien », dans G. Aragione, E. Junod & E. Norelli (éds), *Le canon du Nouveau Testament : regards nouveaux sur l'histoire de sa formation*, Fribourg, p. 87-116.

Poirier & Crégheur 2007 : Paul-Hubert Poirier & Éric Crégheur, « La parabole de l'ivraie (Matthieu 3, 24-30.36-43) dans le *Livre des lois des pays* », dans A. Frey & R. Gounelle (éds), *Poussières de christianisme et de judaïsme antiques : études réunies en l'honneur de Jean-Daniel Kaestli et Éric Junod*, Lausanne (Publications de l'institut romand des sciences bibliques 5), p. 297-305.

Possekel 2004 : Ute Possekel, « Bardaisan of Edessa on the Resurrection: Early Syriac Eschatology in its Religious-Historical Context », *Oriens Christianus* 88, p. 1-28.

Possekel 2006 : Ute Possekel, « Bardaisan of Edessa: Philosopher or Theologian? », *Zeitschrift für antikes Christentum* 10, p. 442-461.

Prigent 1964 : Pierre Prigent, *Justin et l'Ancien Testament : l'argumentation scripturaire du traité de Justin contre toutes les hérésies comme source principale du* Dialogue avec Tryphon *et de la première* Apologie, Paris.

Ramelli 2009 : Ilaria Ramelli, *Bardaisan of Edessa: A Reassessment of the Evidence and a New Interpretation*, Piscataway (Gorgias Eastern Christian Studies 22).

Reed 2008 : Annette Yoshiko Reed, « Heresiology and the (Jewish-)Christian Novel: Narrativized Polemics in the Pseudo-Clementine *Homilies* », dans E. Iricinschi & H. Zellentin (éds), *Heresy and Self-Definition in Late Antiquity*, Tübingen, p. 273-298.

Reeves 1996 : John C. Reeves, *Heralds of That Good Realm: Syro-Mesopotamian Gnosis and Jewish Traditions*, Leiden (Nag Hammadi and Manichaean Studies 41).

Rius-Camps 1976 : Josep Rius-Camps, « Las Pseudoclementinas: bases filológicas para una nueva interpretación », *Revista catalana de teologia* 1, p. 79-158.

Roberto 2011 : Umberto Roberto, *Le* Chronographiae *di Sesto Giulio Africano: storiografia, politica e cristianesimo nell'età dei Severi*, Soveria Mannelli.

Ross 2001 : Steven K. Ross, *Roman Edessa: Politics and Culture in the Eastern Fringe of the Roman Empire*, London.

Roth 2015 : Dieter T. Roth, *The Text of Marcion's Gospel*, Leiden (New Testament Tools, Studies and Documents 49).

Ruani 2011 : Flavia Ruani, « "Des noms célèbres de différents dieux/Mani et ses compagnons proclamèrent, et se firent honte de la sorte" (*C. Haer.* XL, 3) : la conception manichéenne de la divinité vue par Éphrem le Syrien », dans C. Bonnet, A. Declercq & I. Slobodzianek (éds), *Les représentations des dieux des autres*, Palermo (Supplemento a *Mythos* 2), p. 159-176.

Ruani 2012 : Flavia Ruani, *Le manichéisme vu par Éphrem le Syrien : analyse d'une réfutation doctrinale*, thèse de doctorat, École pratique des hautes études, Paris.

Ruani 2015 : Flavia Ruani, « The "Seal of the Mouth" in the Anti-Manichaean Polemic of Ephrem the Syrian », dans S. Richter, C. Horton & K. Ohlhafer (éds), *Mani in Dublin*, Leiden 2015 (Nag Hammadi and Manichaen Studies 88), p. 324-337.

Ruzer & Kofsky 2010: Serge Ruzer & Aryeh Kofsky, *Syriac Idiosyncrasies: Theology and Hermeneutics in Early Syriac Literature*, Leiden (Jerusalem Studies in Religion and Culture 11).

Schmid 2013 : Ulrich B. Schmid, « The Diatessaron of Tatian », dans B. D. Ehrman & M. W. Holmes (éds), *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis*, Leiden (New Testament Tools, Studies and Documents 42), p. 115-142.

Sfameni Gasparro 1984 : Giulia Sfameni Gasparro, *Enkrateia e antropologia: le motivazioni proto logiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, Roma (Studia Ephemeridis Augustinianum 20).

Stori 2012 : Eliana Stori, « Edessa la città benedetta: alcune note sui primi gruppi cristiani in Siria », *Annali di storia dell'esegesi* 29, p. 49-61.

Tanaseanu-Döbler 2015 : Ilinca Tanaseanu-Döbler, « Bemerkungen zu Porphyrios und Bardaiṣan », *Zeitschrift für antikes Christentum* 19, p. 26-68.

Tardieu 1981 réimpr. 1997 : Michel Tardieu, *Le manichéisme*, Paris, 1981, réimpr. 1997 (Que sais-je ?).

Tardieu 2003 : Michel Tardieu, « Marcion depuis Harnack », dans A. von Harnack, *Marcion : l'évangile du Dieu étranger : une monographie sur l'histoire de la fondation de l'Église catholique*, Paris [traduction française par B. Lauret de Harnack 1924], p. 419-561.

Vinzent 2014 : Mark Vinzent, *Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels*, Leuven (Studia patristica. Supplement 2).

Les controverses avec les manichéens et le développement de l'hérésiologie syriaque*

Flavia Ruani
Université de Gand

Des différentes formes de croyance qui composent le christianisme syriaque des IIe et IIIe siècles (le système de Bardesane d'Édesse, les diverses écoles gnostiques, le marcionisme, l'encratisme, etc.), l'une en particulier prit le dessus au IVe siècle et à partir de là, toutes les autres furent perçues comme déviantes et qualifiées d'hérétiques, ce qui changea irrévocablement la configuration théologique et identitaire de la chrétienté syriaque. Il s'agit de la communauté connue sous le nom de « paluṭiens » (d'après Paluṭ, évêque d'Édesse au début du IIIe siècle), et son porte-parole, celui qui réalisa ce changement, fut Éphrem de Nisibe (vers 306-373)[1]. C'est avec lui que naît une conception articulée de l'hérésie, une hérésiologie à proprement parler en contexte syriaque. Par le terme moderne d'« hérésiologie » on désigne habituellement le discours sur l'hérésie, à savoir la pratique théologique et littéraire qui crée des représentations de la déviance religieuse, visant par là à établir une séparation nette entre un « nous », les « orthodoxes » ou détenteurs de la vérité, et un « vous », ou « ils », les autres, les courants divergents, les hérétiques[2]. En ce sens, les œuvres d'Éphrem marquent un tournant dans l'histoire du christianisme syriaque, dans sa façon de

* Je souhaite remercier le European Research Council (ERC Starting Grant, Grant Agreement 337344, projet « Novel Saints », Université de Gand) d'avoir subventionné ces recherches.

1. Éphrem rejetait en réalité l'appellation de « paluṭiens » dont sa communauté avait été affublée par les courants religieux contemporains adverses : voir Éphrem de Nisibe, *Hymnes contre les hérésies* XXII, 5-6.

2. Sur la naissance de l'hérésiologie chrétienne, voir l'étude fondamentale de Le Boulluec 1985.

se penser et de se construire vis-à-vis de son propre passé, perçu comme problématique et dont il faut donc se distancier[3].

Le but principal de cet article est d'offrir un aperçu de l'hérésiologie en milieu syriaque à partir de la notion qu'Éphrem élabora et des procédés de dépréciation qu'il mit en œuvre, puis dans un second temps, de montrer l'évolution des représentations hérésiologiques après le IVe siècle, dans leurs formes les plus caractéristiques. Pour nous orienter dans ce parcours chronologique, nous suivrons les traces des controverses avec une « hérésie » en particulier, le manichéisme, qu'Éphrem avait décrété sommet de l'erreur et qui faisait encore partie des mouvements dénoncés par les auteurs syriaques écrivant presque mille ans plus tard[4].

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il importe de souligner que, contrairement à l'hérésiologie chrétienne grecque et latine[5], l'hérésiologie syriaque n'a fait l'objet jusqu'à présent d'aucune étude systématique – en fait elle n'a pas encore reçu toute l'attention qu'elle mérite, restant le plus souvent en dehors des réflexions savantes sur l'hérésiologie de l'Antiquité tardive. Or il est nécessaire d'étudier ce type de pratique, d'une part en la reliant aux élaborations des côtés grec et latin, qui sont proches, mais aussi en recherchant les spécificités qui sont les siennes, afin d'en saisir, dans un prolongement théorique au-delà des frontières religieuses, les contacts avec l'hérésiologie zoroastrienne et musulmane.

Éphrem hérésiologue contre le manichéisme : la réécriture d'un passé hérétique

Le cas d'Éphrem est emblématique à ce propos : en tant que controversiste, il utilisa des procédés proches de ceux mis au point par les hérésiologues grecs, mais à sa manière, propre à sa personnalité de poète et au contexte sémitique auquel il appartenait, créant des paradigmes polémiques qui furent repris par les auteurs musulmans, par exemple.

3. Voir la contribution d'Alberto Camplani dans ce volume pour une analyse des controverses religieuses entre les groupes chrétiens des premiers siècles avant le revirement opéré par Éphrem, ainsi que pour l'hypothèse d'autres « hérésiologies » élaborées avant lui qui lui auraient fourni des thèmes et des techniques polémiques.
4. Pour une présentation de cette religion fondée par Mani en Perse au milieu du IIIe siècle, voir Tardieu 1981 réimpr. 1997.
5. Nous avons déjà mentionné l'étude incontournable de Le Boulluec 1985, qui a ouvert la voie à nombre d'autres études portant sur la notion d'hérésie antique aussi bien qu'à des monographies sur des auteurs précis : mentionnons à titre d'exemple Norelli 2009, Pourkier 1992 (sur Épiphane de Salamine), Jeanjean 1999 (sur Jérôme), Aragione & Norelli 2011 (sur l'*Elenchos*) et Willing 2008 (sur Eusèbe de Césarée).

Écrivant dans l'Empire romain, d'abord à Nisibe, puis à Édesse, Éphrem a composé deux œuvres ouvertement hérésiologiques qui appartiennent à deux genres littéraires différents : les *Hymnes contre les doctrines erronées* (ou *hérésies*)[6], en poésie, comprenant cinquante-six compositions ou *madraše*[7], et ce qu'on appelle les *Réfutations en prose contre Mani, Marcion et Bardesane*, composées de douze traités *(memre)*, dont six visent les manichéens[8]. Malgré leur différence de genre et de style, les deux ouvrages sont animés par une seule et même conception de l'hérésie, à l'intérieur de laquelle Éphrem construit pour son auditoire l'image du manichéisme comme erreur à rejeter, et par contraste, celle de son Église comme option théologique à adopter[9].

Éphrem y dénonce en effet comme hérétiques une pluralité de mouvements religieux : à côté des chaldéens ou astrologues, et des juifs, il distingue les hérétiques « du dehors » *(barraye)* et « ceux du dedans » *(gawwaye)*[10]. Les deux strophes que voici citent les groupes qui comptent dans leurs rangs respectifs :

> « Parce que Marcion ajouta la fraude,
> l'Église le bannit et rejeta ;

6. Désormais abrégé en *HcH*.
7. Le recueil avait cette forme déjà au VI^e^ siècle (voir De Halleux 1972), mais il est probable qu'Éphrem avait composé au départ des collections d'hymnes plus réduites, ayant la même mélodie ou un thème commun, qui auraient été démembrées par la suite pour la création de recueils plus vastes (voir De Halleux 1983, p. 333, et Griffith 1999a, p. 100).
8. Par ailleurs, les *Hymnes sur la Foi* critiquent spécifiquement la doctrine subordinationiste d'Eunome et d'Aèce suivant celle d'Arius d'Alexandrie, selon laquelle le Fils serait une créature du Père. Sur cette polémique antiarienne, voir Shepardson 2008. Mais des allusions polémiques diverses parsèment l'ensemble de la production littéraire d'Éphrem, ce qui montre comment celle-ci fut influencée par la confrontation à une réalité religieuse multiple, où les chrétiens comme lui côtoyaient juifs, chaldéens, païens, et des chrétiens d'autres courants. Sur la polémique antijuive, voir la contribution d'Adam Becker dans ce volume. La bibliographie sur Éphrem est immense : cf. Biesen 2002. Pour une présentation générale de sa vie et de ses œuvres, voir De Halleux 1983 et Outtier 1973 ; sur la composante religieuse dans les deux villes où il vécut, Nisibe et Édesse, voir respectivement Russell 2005 et Ross 2001.
9. Sur cette liaison indéfectible et originaire entre dénonciation de l'hérésie et définition de l'orthodoxie, voir Le Boulluec 1985, p. 12.
10. Cette terminologie se trouve en *HcH* III, 9, en *Hymnes sur la Foi* XXXV, 1 et 5 et *Hymnes sur l'Église* II, 7. Le critère à la base de cette distinction n'est pas clair, n'étant jamais expliqué par Éphrem, mais il est vraisemblable qu'il concerne le degré de participation à l'Église promue par Éphrem et le degré de divergence doctrinale des systèmes dénoncés par rapport à elle.

Valentin, parce qu'il déviait,
le quqite, à son tour, corrompit[11] ;
Bardesane ornementa sa fraude,
Mani, fou en tout, est
une gerbe d'épines et d'ivraies !
Que le Très Bon dans sa miséricorde les ramène
de l'égarement à sa bergerie !
Béni celui qui prend soin des mauvais ! » (*HcH* XXII, 2)

« Les ariens, qui s'égaraient une fois encore,
les aetiens, qui finassaient,
les pauliniens, qui agissaient en pervers ;
les sabelliens, qui usaient de la ruse,
les photiniens, qui fraudaient,
les borboriens, qui étaient souillés,
les cathares, parce qu'ils faisaient les purs,
les audiens, parce qu'ils se laissèrent séduire,
les messaliens, parce qu'ils étaient impudiques.
Que le Très Bon les ramène à sa demeure ! » (*HcH* XXII, 4)[12]

L'âpreté des invectives contre Mani et ses disciples, la multiplicité des domaines sollicités dans sa controverse avec le manichéisme : tout porte à croire que c'est avec le système manichéen qu'Éphrem ressent la nécessité la plus aiguë de confrontation, le percevant comme une alternative ecclésiologique dangereuse[13].

Les procédés hérésiologiques

Pour rabaisser le manichéisme au rang d'hérésie, Éphrem déploie une grande variété de procédés polémiques[14].

11. Sur Quq et sa doctrine d'empreinte gnostique, voir Drijvers 1967.

12. Tous ces courants chrétiens sont connus d'Épiphane de Salamine également, qui commença à composer son *Panarion* un an après la mort d'Éphrem, en 374. Sur les borboriens, voir Greypou 2008 ; sur les audiens, voir Jarry 1965 ; sur les sabbatiens (un autre courant cité en *HcH* II, 6), voir Jullien & Jullien 2001.

13. Sur la polémique antimarcionite et antibardesanite d'Éphrem, voir respectivement Lieu 2015, p. 143-180, et Drijvers 1966, p. 127-165.

14. Les études principales consacrées à l'hérésiologie éphrémienne en clé anti-manichéenne sont celles de Beck 1978, Griffith 1999a, 1999b et surtout 2001, et plus récemment, ma propre thèse doctorale Ruani 2012 et la thèse de Morehouse 2013. Ce qui suit est une sélection des analyses et des résultats à mon avis les plus importants obtenus par l'ensemble de ces études, que le lecteur est invité à consulter pour des approfondissements ultérieurs et davantage d'exemples.

On remarque l'usage des lieux communs de la calomnie élaborés par la tradition chrétienne remontant au IIe siècle[15] : mentionnons, entre autres, la folie et le caractère démoniaque de l'hérétique ; son apparence trompeuse et ses actions mystificatrices ; la nouveauté et le caractère composite de son enseignement, échafaudé à partir d'emprunts illégitimes ; l'appellation de sa communauté d'après un guide humain plutôt que divin (par ex. « manichéens » au lieu de « chrétiens ») ; et la conception d'une succession d'hérésies, la *diadochè* des fausses doctrines. L'un des traits personnels de son projet polémique antimanichéen se base sur cette notion de chaîne de l'erreur combinée avec la stratégie traditionnelle dite de l'« amalgame », qui vise à fusionner des systèmes au départ bien distincts afin d'en détruire toutes spécificités et toute authenticité[16]. Ainsi, il présente le manichéisme *(mani*, *maninaye*, *bet mani)* toujours en lien avec les systèmes de Marcion et de Bardesane, construisant par là une sorte de « triade hérétique », dont Mani constitue le sommet de l'abomination[17]. Ce passage, parmi bien d'autres, illustre cette technique :

> « Et parce que celle-ci [le manichéisme] est la doctrine qui vient de la maison de Marcion, de Valentin et de Bardesane, et que lui, <Mani>, est le dernier de tous, c'est-à-dire la lie qui est située plus bas que ce qui est plus haut qu'elle, ainsi celui-ci est plus abominable que ceux qui étaient avant lui. »[18]

On observe ensuite qu'Éphrem use de stratégies en harmonie avec sa personnalité de poète : il exploite les jeux sonores, imaginaires et rhétoriques que permet le mode poétique. Le recours à ces procédés s'explique aussi par leur efficacité polémique : ils frappent l'imagination et restent ainsi dans la mémoire de l'auditoire ; ces techniques concourent en même temps à construire et renforcer les frontières entre l'« orthodoxie » et l'« hérésie » et à inciter l'auditoire à choisir sans hésitation de quel côté se ranger[19].

15. Sur l'origine et le développement de ces lieux communs dans la tradition chrétienne antignostique et antimanichéenne, voir Le Boulluec 1985 et Scopello 2005.

16. Le Boulluec 1985, p. 643 index, entrée « Amalgame ».

17. Il s'agit d'une stratégie puisque, par ailleurs, Éphrem montre, grâce aux réfutations spécifiques qu'il oppose à chacun des trois systèmes, qu'il les savait bien distincts : voir les analyses de Nakano 2009.

18. Éphrem de Nisibe, *Réfutations en prose* I, p. 125, l. 1-10.

19. Voir en particulier les analyses de Botha 1991 et 2004 sur l'utilité des paradoxes, antithèses, parallélismes, métaphores, procédés acoustiques divers (rimes, assonances, allitérations, etc.) pour la polémique. On retrouve la construction d'un discours dichotomique semblable et l'emploi de la même rhétorique de persuasion dans la controverse d'Éphrem avec les ariens, voir Shepardson 2008, p. 21-68.

Mani est la cible de jeux de mots sur son nom qui ont pour but de faire rire de lui et de son enseignement[20]. En *HcH* II, 1, par exemple, Éphrem se moque de la « triade hérétique » en exploitant de fausses étymologies de leurs noms propres :

> « Qui donc a nommé Bardesane *(bar dayṣan)*
> du nom du Daisan *(dayṣan)*[21] ?
> <Le Malin> a causé davantage de noyades à travers Bardesane
> que le Daisan !
> Sa crue a inondé et emporté
> chardon et ivraie.
> Marcion *(marqyun)*, il l'a poli *(mraq)* tant et plus
> pour le laisser rouiller (après) ;
> il l'aiguisa pour <ensuite> émousser
> son intelligence par le blasphème !
> Mani *(mani)* était un vêtement *(mana)*
> qui usait ceux qui le portaient ! »

Le manichéisme est désigné par les termes génériques et péjoratifs privilégiés de l'écrivain syriaque pour nommer l'hérésie en général : du simple *yulpane*, « les doctrines », toujours au pluriel, employé seul ou accompagné de l'adjectif « erronées » *(ṭaʿye)* ; à l'« erreur » elle-même, *ṭuʿyay*[22]. Celle-ci est une notion-clé qui se ramifie dans un large vocabulaire appartenant au champ sémantique de l'égarement et de l'errance. L'erreur est alors fille de Satan, dont le nom, *saṭana*, est interprété étymologiquement comme dérivant de la racine verbale *sṭa*, « s'éloigner du droit chemin » (« en Satan ils dévièrent et partirent : | ils se revêtirent de son nom par l'acte » *HcH* XXVI, 4). L'« erreur » s'oppose à la « vérité » *(šrara*, *qušta)* – l'un des termes favoris d'Éphrem pour parler de sa vision théologique – dans une gamme d'images dichotomiques non exemptes d'ironie (caché/manifeste, chemin de la fraude/chemin de vie, corps

20. Sur l'humour dans les représentations hérésiologiques d'Éphrem, voir Koonammakkal 2006. Les jeux de mots sur le nom de Mani sont aussi traditionnels et se retrouvent sous la plume des polémistes grecs, qui ont une prédilection pour l'assonance Μάνης-μανία, la folie, ou μανείς, le fou (voir Beck 1978, p. 1).

21. Le Daisan est le fleuve qui arrose Édesse.

22. Sur cette terminologie, voir Griffith 2001, p. 402 et Lieu 2015, p. 155. Le mot « hérésie » que le syriaque connaît en tant que calque du grec *hairesis* n'est attesté chez Éphrem qu'à trois reprises, dans les *Réfutations en prose*, sous les formes *heresis*, *heresyuṭe*, *hereṭiqe*. Cependant, Éphrem accuse les hérétiques dont Mani d'avoir fondé un parti (*HcH* XXII, 13 : *aqim gaba*), terme qui renvoie au « choix », un concept correspondant parfaitement à l'étymon grec de *hairesis*.

monstrueux/corps parfait, etc.), où l'hérésie est associée à des éléments négatifs et l'orthodoxie à des éléments positifs, de façon à forger l'opinion de son auditoire et le pousser à se ranger de son côté. Un exemple, parmi l'abondance d'images à disposition, est offert par cette strophe où, sur l'opposition caché/manifeste *(kasya/galya)*, se greffe celle entre difformité *(muma, kutma)* et beauté *(piyuta, šupra)* :

> « Eux-mêmes [les hérétiques], ils m'ont appris à les haïr,
> car les écrits secrets qu'ils ont écrits,
> comme quelqu'un qui cache sa difformité,
> ils les cachent pour qu'ils ne soient pas découverts.
> L'Église montra sa splendeur,
> c'est ouvertement qu'est louée sa beauté.
> En elle, aucune tache à cacher,
> ni de difformité à voiler,
> car, comme la lumière, manifeste est sa doctrine.
> Béni soit Celui qui l'a éclairée de sa vérité ! » (*HcH* XXIII, 2)

La prédilection éphrémienne pour les images commande aussi la richesse de comparaisons et métaphores utilisées pour dépeindre les hérétiques. Il s'agit, bien entendu, de représentations choisies qui concourent à brosser un portrait noirci et parfois ridicule des adversaires. L'hérétique Mani et les autres sont symbolisés par des animaux prédateurs, des insectes, des rapaces, des reptiles ; des mauvaises herbes et des buissons épineux ; des corps malades ; des cacophonies, etc., toutes des images qui reposent souvent sur des thèmes bibliques, comme la zizanie, quand elles ne renvoient pas explicitement à certains personnages négatifs de l'Ancien Testament, tels que Pharaon et Jézabel[23]. Dans ce véritable monde qu'Éphrem évoque pour signifier la présence menaçante des hérétiques, mentionnons ici deux images afférentes au règne animal et à la sphère musicale qui illustrent de façon concrète la notion conceptuelle de l'erreur chez Éphrem (spécifiquement, l'idée de la descendance diabolique de toutes les hérésies, leur unité dans le rejet de l'Ancien Testament et en même temps leurs dissensions internes) :

> « Regarde combien ils sont semblables, l'un vis-à-vis de l'autre, à des crabes pervers *(sarṭane ptile)* : chacun d'eux s'avance de travers, non pas à la rencontre des Écritures, mais bien pour se détourner des Écritures ! » (*Réf.* I, p. 70, 25-32)

23. Voir Cassingéna-Trévédy 2010 pour les métaphores des hérétiques et de la discorde théologique contenues dans les *Hymnes sur la Foi*.

« C'est le Malin qui les a faits
à l'image de flûtes
et à travers eux a chanté les mélodies
dissonantes de la dispute.
C'est une harpe
dont les cordes
se disputent avec leurs voix
qui ne s'accordent pas sur un chant
unique à l'unisson.
Car leur luthier est le Maudit. » (*HcH* II, 7)

La réfutation du manichéisme : une rivalité ecclésiologique

Ces procédés de diffamation s'accompagnent, chez Éphrem, d'une réfutation détaillée de la doctrine manichéenne, en particulier du mythe du salut que l'auteur syriaque connaissait dans les moindres détails et dont il cite plus de cent passages, en permettant d'accéder au vocabulaire technique et symbolique, voire aux formulations originelles, de textes manichéens aujourd'hui perdus[24]. Il s'agit là, comme nous le verrons, d'un exemple de l'apport précieux des textes syriaques de controverse en général à la connaissance de courants religieux marginalisés et disparus.

Derrière cette polémique virulente et articulée, Éphrem cache de fait une rivalité entre son système et celui de Mani, une rivalité ecclésiologique, c'est-à-dire portant sur la nature et la conception de l'Église, qui se joue sur plusieurs terrains : l'interprétation correcte des Écritures et la définition du canon scripturaire à adopter ; la division communautaire et la hiérarchie ecclésiastique ; les conceptions du monde, de l'homme et du salut et les pratiques rituelles qui en dérivent. L'Église qu'Éphrem veut promouvoir, d'après les critères relevés par Sidney Griffith, est une Église sous la tutelle de l'Empire romain, fondée sur l'imposition des mains d'évêque en évêque, et basée sur les deux Testaments, la foi trinitaire proclamée à Nicée et les sacrements[25]. Cette identité se construit par opposition à la proposition manichéenne qui instaure, par exemple, les écrits de Mani comme textes révélés ; la fête du Bêma comme moment liturgique majeur pour commémorer la mort de Mani ; la conception de la Lumière retenue

24. Voir Beck 1978 pour une présentation ordonnée du matériau épars que nous trouvons chez Éphrem au sujet du manichéisme, classé en thèmes bien définis et rapproché des informations dérivant d'autres polémistes grecs et latins de la même époque. Sur les citations manichéennes chez Éphrem, voir Reeves 1997, et sur la terminologie technique manichéenne dont il conserve la trace, voir Lieu 2004.

25. Griffith 1999a et 1999b.

captive dans la Matière qu'il faut libérer par la voie du raffinage (ce qui préside au salut universel, à la nature de l'homme et à son rôle dans ce plan rédempteur)[26] ; une organisation communautaire distinguant élus et auditeurs, qu'Éphrem voit comme mimétique et concurrente à sa propre communauté d'évêques et « membres de l'ordre ».

La réfutation qu'Éphrem bâtit pour contrecarrer les fondements du système manichéen est très articulée et s'appuie sur les Écritures, le bon sens, l'expérience humaine, le savoir-faire scientifique (par exemple la médecine) et l'observation des phénomènes naturels – tous des réservoirs d'arguments traditionnels de la polémique antimanichéenne, mais utilisés d'une façon originale et moins systématique que dans la pensée et les formulations qui caractérisent la rationalité grecque.

Combattre le manichéisme signifie pour Éphrem réécrire en des termes « orthodoxes » l'histoire de sa communauté, qu'il perçoit comme problématique. Il doit, à l'encontre de la réalité historique, convaincre ses coreligionnaires de ce que le manichéisme, tout comme les autres « hérésies », n'a jamais constitué une partie de la chrétienté syriaque des siècles précédents, et leur faire valoir sa propre proposition ecclésiastique comme la seule correcte, « orthodoxe », et ce de tout temps[27]. Mani s'était déclaré en effet « Apôtre de Jésus-Christ » et les manichéens revendiquaient pour eux-mêmes, comme bien d'autres groupes, le titre de vrais chrétiens[28].

26. D'après la doctrine manichéenne, la constitution de l'être humain aussi dérive du récit du salut qui relate l'emprisonnement de la Lumière divine dans le monde matériel, et le thème du libre arbitre compte parmi les sujets principaux de la polémique antimanichéenne d'Éphrem, ce qui fait de ce dernier l'équivalent oriental d'un Augustin d'Hippone en Occident quelque cinquante ans plus tard : voir Bierbaums 2004. Pour ce thème polémique en tant que monnaie courante chez les controversistes antimanichéens de cette époque ainsi que des siècles suivants, voir Stroumsa & Stroumsa 1988 (qui élargissent l'analyse aux auteurs musulmans et juifs) et Lieu 1994, p. 182-196.

27. La polémique d'Éphrem contre les hérésies fut perçue par les auteurs postérieurs comme un combat qu'il gagna vaillamment : Jacques de Saroug, un siècle après sa mort, le célébra comme l'« athlète qui a triomphé dans la lutte doctrinale », « le vaillant qui a humilié toutes les hérésies par son courage » (Jacques de Saroug, *Memra sur Éphrem*, strophes 6 et 7). Éphrem lui-même présente les *Hymnes contre les hérésies* comme des « enclos » construits à la défense du « pâturage » des fidèles contre la menace des « loups », les hérétiques (*HcH* LVI, 10) : sur ce rôle de pasteur assumé par l'Éphrem polémiste et la finalité défensive de la controverse, voir Cassingéna-Trévédy 2008.

28. Voir Tardieu 1987, en particulier p. 129, n. 31, Lim 2008 et Pedersen 2013. Le titre d'« Apôtre de Jésus-Christ » est gravé en syriaque, en écriture manichéenne (*šliḥa d-yešuʿ mšiḥa)*, dans le sceau de cristal de roche qui aurait appartenu à Mani en

Dans ce projet de réinterprétation du passé, il faut inclure le choix de la poésie à des fins polémiques, par ailleurs très rare, à la fois dans l'hérésiologie chrétienne et dans d'autres controverses religieuses. Quand on connaît la prédilection manichéenne pour la composition d'hymnes et de psaumes, on comprend comment Éphrem s'approprie les formes littéraires des manichéens pour les réinvestir d'un caractère « orthodoxe » et dénoncer ses opposants avec leurs propres armes[29]. Le choix de l'hymne indique aussi l'importance donnée à la liturgie dans le christianisme syriaque au sens large, comme moyen pour instruire en matière de théologie, et donc aussi d'hérésiologie[30].

Le développement de la controverse avec les manichéens et de l'hérésiologie syriaque après le IVe siècle

Par l'ampleur de sa réfutation et l'articulation complexe de sa vision de l'hérésie, la place d'Éphrem hérésiologue contre les manichéens est tout à fait exceptionnelle dans le panorama de la littérature antihérétique de langue syriaque. Sa façon de faire de l'hérésiologie, à travers des œuvres entières consacrées à cette tâche et par la réfutation d'un système religieux adverse pris dans son ensemble, est néanmoins typique de son époque, que ce soit en grec, en latin, ou en arménien[31]. Dans les siècles suivants, on ne trouve plus, en syriaque, d'écrits antimanichéens semblables[32], ni ce

personne, aujourd'hui conservé à la Bibliothèque nationale de France (voir Gulácsi 2013).

29. La production poétique manichéenne est extrêmement riche. Voir par exemple *Les Psaumes des errants*, qui nous sont parvenus en copte (IVe siècle) mais qui pourraient être des traductions du syriaque. La stratégie éphrémienne de réappropriation du langage hymnique des adversaires vise aussi Bardesane, qui était un maître reconnu de la composition de psaumes : voir *HcH* LIII, 5-6 et pour cette réappropriation, la *Vie d'Éphrem* § 31, ainsi que, plusieurs siècles plus tard, Denys bar Ṣalibi, *Contre les chalcédoniens*, p. 34-35. Éphrem serait aussi débiteur de Bardesane dans la mesure où ce dernier transforma le genre des *madraše* de textes poétiques à des hymnes chantés (voir McVey 1999).

30. Ashbrook Harvey 2005, p. 133 et 136. Jacques de Saroug, *Memra sur Éphrem* § 96-98 et 152, nous apprend que c'était en particulier à un chœur de femmes, de « membres de l'ordre », qu'échoyait de chanter ces hymnes lors des célébrations liturgiques. Voir McVey 2007. Sur ces chorales et le rôle de *malpanyata* donné aux femmes de la communauté, voir toujours Ashbrook Harvey 2005.

31. Éphrem est ainsi comparable à d'autres hérésiologues de l'Antiquité tardive comme Titus de Bostra (en grec), Augustin (en latin), et Eznik de Kolb (en arménien).

32. Contrairement à la tradition de langue grecque, où l'on trouve encore des traités antimanichéens pendant toute l'époque byzantine : voir Klein 1991 et Cameron 1994.

souci d'ordre identitaire vis-à-vis du manichéisme propre au IVe siècle. La controverse *directe* avec les manichéens s'efface à mesure que la présence manichéenne s'éloigne à la fois dans le temps et dans l'espace, cessant de représenter une menace directe pour la paix de l'Église. Pour autant, elle ne disparaît jamais complètement, elle va se nicher dans d'autres controverses et servir d'autres propos.

Parallèlement, sous les catégories d'« hérésie » et d'« hérétique », il est peu à peu fait référence à bien d'autres doctrines et adversaires théologiques. On observe chez les polémistes une tendance à constamment actualiser la notion d'hérésie : elle apparaît à l'occasion des querelles christologiques et dans les controverses avec les musulmans, par exemple[33], ce qui montre la plasticité et la commodité de l'outil conceptuel « hérésie » autorisant les superpositions avec des controverses d'une autre nature. Quant au vocabulaire utilisé pour l'exprimer, après Éphrem, au terme *yulpane*, « doctrines », on préfère graduellement celui d'*heresis* (ܗܪܣܝܣ) et ses dérivés, calqués du grec, sans doute suite aux traductions syriaques des écrits des polémistes grecs des siècles précédents[34]. En même temps, on perpétue l'usage imagé du mot « erreur » *(taʿyuta)*, son origine satanique, les métaphores (de la maladie et des mauvaises herbes par exemple), et l'idée d'une succession de maître à disciple entre les hérétiques – une chaîne qui ne fait que s'accroître de nouveaux adhérents –, tous des concepts auxquels on oppose encore la notion de « vérité », mais aussi celle, nouvelle, de « foi » *(mhaymanuta)*, pour renvoyer à l'« orthodoxie » que l'on entend promouvoir au fur et à mesure et selon les partis en présence[35].

Enfin, après Éphrem, et par reprise de sa stratégie de l'« amalgame », on observe que les hérétiques sont traités dans des formes qui visent à les associer, que ce soit par voie de triangulation (quand une hérésie est utilisée comme terme de comparaison négatif dans le cadre d'une controverse avec un autre adversaire), à travers des regroupements par listes (où l'hérésie figure parmi d'autres « erreurs » associées par affinité thématique), ou par notices répertoriées dans des catalogues d'hérésies. La triade Mani-Marcion-Bardesane établie par Éphrem entre pour ainsi dire dans la conscience collective des chrétiens syriaques et se retrouve

33. Voir par exemple la contribution de Florence Jullien dans ce volume.

34. Une histoire de ce terme reste à écrire. Pour la terminologie désignant l'hérésie, le schisme et l'apostasie utilisée dans la Peshitta, ainsi que dans les canons ecclésiastiques syro-orientaux à partir du Ve siècle, voir Kaufhold 2011, p. 316-323.

35. Voir par exemple Philoxène de Mabboug, *Deuxième Lettre*, § 5 (esprit de l'erreur vs esprit de la vérité, origine satanique de l'erreur), § 18 (« la simplicité de la foi » vs « les doctrines impies qu'ont inventées les gens rusés »).

partout comme une donnée acquise. Elle constitue aussi l'un des legs de l'hérésiologie syriaque à l'hérésiologie musulmane, qui reprend la triade sans la mettre en question[36].

C'est pourquoi il ne serait pas pertinent de dresser une liste des textes hérésiologiques, car il serait hasardeux de vouloir cerner la notion même d'hérésie telle qu'elle est élaborée au cours des siècles et d'un auteur à l'autre : elle se retrouve en effet, multiforme, presque partout dans les pages de la littérature syriaque. Il semble donc plus utile de se concentrer sur l'évolution de l'hérésiologie syriaque en tant que telle, en laissant aux spécialistes des autres controverses religieuses l'examen de la dimension hérésiologique des débats objets de leurs études. D'autre part, étant donné que l'identification exhaustive des mentions polémiques de Mani et des manichéens dans cette tradition est loin d'être disponible[37], il semble intéressant à ce stade de proposer un parcours des principaux développements de la controverse avec le manichéisme : nous présenterons de façon chronologique les contextes et les buts dans lesquels l'hérésie manichéenne est invoquée, l'évolution des formes de l'écriture hérésiologique, et les thèmes polémiques qui sont tour à tour accentués. On distinguera entre sources syro-orthodoxes et syro-orientales, pour souligner au fur et à mesure ce qu'elles ont de commun ou de spécifique.

Il faut d'emblée noter que toutes les mentions polémiques anti-manichéennes sont inspirées par le même but : affirmer une distance radicale d'avec les manichéens (qui peuvent être perçus comme semblables aux chrétiens syriaques), avec une visée interne, c'est-à-dire afin de renforcer l'identité communautaire, qui a le statut de minorité religieuse ; ou bien, avec un regard sur l'extérieur, pour instruire les membres de la communauté vis-à-vis d'un monde potentiellement hostile.

Une « reconquête antimanichéenne » dans les deux Empires

Au V^e^ siècle, on observe dans la littérature syriaque produite dans les deux Empires romain et sassanide, des tentatives de reconquête « orthodoxe » en clé antimanichéenne. À Édesse, des textes apocryphes comme la *Doctrine d'Addaï* voient le jour pour réagir, indirectement, au

36. C'est le cas d'al-Māturīdī (m. 944), d'Ibn Ḥazm (m. 1064 ; voir Vajda 1966, p. 4 et 11) et d'Ibn al-Muqaffaʿ (m. 987 ; Drijvers 1966, p. 125, 126), par exemple. Les polémistes musulmans tendent à regrouper Mani, Marcion et Bardesane sous l'étiquette de « dualistes », *zanādiqa*. Voir aussi les auteurs rassemblés par Reeves 2011, qui propose une anthologie thématique des sources sur le manichéisme, surtout musulmanes (en arabe et en persan), mais aussi juives, mandéennes et chrétiennes syriaques.

37. Pour une liste non exhaustive, je me permets de renvoyer à Ruani 2013.

système manichéen et affirmer par contraste une hiérarchie ecclésiastique « orthodoxe » dans laquelle par exemple Addaï est le disciple de Jésus et non de Mani, et qui possède le portrait de Jésus et non celui de Mani[38]. C'est dans ce contexte qu'on peut placer la traduction syriaque de la plus grande réfutation du manichéisme, le *Contre les manichéens* de Titus de Bostra, rédigé en grec en 363, qui est inclus dans le fameux manuscrit copié à Édesse en 411 (BL Add. 12 150)[39].

De l'autre côté de la frontière politique, dans l'Empire perse, qui fut le berceau du manichéisme au IIIe siècle, une volonté semblable de « reconquête antimanichéenne »[40] semble être à la base de la rédaction des *Actes de mar Mari*, datables du VIe ou du VIIe siècle. L'itinéraire géographique de l'apôtre notamment, calquerait à l'envers les lieux de la vie de Mani et le parcours d'expansion missionnaire de ses disciples dans les régions de la Mésopotamie, afin de les « christianiser » dans un trajet aux allures d'exorcisme[41]. Certains parmi les *Actes des martyrs perses* datant de la même époque mettent en scène des manichéens à l'intérieur du canevas de persécution des chrétiens par les autorités mazdéennes : non seulement le manichéen est invoqué pour sa doctrine néfaste à rejeter[42], mais y figure en tant que complice des persécuteurs qui dénonce les chrétiens[43], ou bien comme personnage faible prêt à renoncer à sa foi pour avoir la vie sauve, contrairement au chrétien qui résiste vaillamment aux tortures[44]. Ce moyen littéraire d'afficher la différence radicale avec les manichéens a son importance dans le contexte de concurrence entre minorités religieuses qui est celui des chrétiens syriaques et des manichéens, entre autres, au

38. Pour cette allusion antimanichéenne ainsi que bien d'autres contenues dans ce texte, voir Desreumaux 2009 et *Doctrine d'Addaï*, trad. Desreumaux, p. 32-33 (introd.). Voir aussi Camplani 2011 pour une rivalité cette fois avec Bardesane, sur le plan de la relation au pouvoir et à l'élite d'Édesse.

39. Dans ce contexte édessénien, mentionnons également la *Vie de Rabbula* qui raconte comment l'évêque d'Édesse, de 412 à 435, éradiqua de la ville les possessions de certains hérétiques, dont les disciples de Bardesane, Marcion et Mani (citée par Lieu 1992, p. 201-202).

40. L'expression est utilisée dans les *Actes de mar Mari*, trad. Jullien & Jullien 2001, p. 41-43 (introd.).

41. *Ibid*, et aussi Jullien & Jullien 1999, p. 189-191 (l'expression « trajet exorcistique » se trouve p. 191) et Jullien & Jullien 2003, p. 72-102.

42. *Histoire de Siméon bar Ṣabbaʿe* § 22, p. 100 (trad.), 101 (texte), où les manichéens et les marcionites, avec d'autres groupes, sont appelés « serviteurs de Satan » (*mniḥanaw[hy] d-saṭana*).

43. *Histoire de Karka d-Bet Slok*, p. 513-514 (citée par Lieu 1992, p. 111).

44. *Histoire de Joseph, ʿAqebšma et Aithalaha*, p. 385-386 (citée par Lieu 1992, p. 111-112).

sein d'un Empire hostile comme l'Empire perse. Le risque du côté chrétien était qu'on les confonde avec les manichéens, ce qui leur ferait subir encore davantage de persécutions : selon la *Chronique de Séert*, le roi des rois Wahram II, à la fin du IIIe siècle, aurait banni chrétiens et manichéens en les considérant comme identiques sur la base de la ressemblance de leur aspect, leur doctrine et leur pratique[45]. Et contrairement à la Mésopotamie du Nord, le manichéisme était encore une présence, et par conséquent une menace, bien réelle dans ces régions méridionales.

Les querelles christologiques et l'usage rhétorique de l'hérésie

À l'occasion des querelles christologiques, Mani et les manichéens sont invoqués de part et d'autre des partis confessionnels en conflit comme termes de comparaison pour discréditer l'adversaire. Il s'agit d'un usage rhétorique de l'hérésie, qui fonctionne alors presque comme une insulte[46]. Par exemple, à la fin du Ve siècle, Philoxène de Mabboug emploie cette stratégie envers un moine qu'il appelle Ḥabib, qu'il accuse de « nestorianisme » et qu'il associe aux hérésies de Bardesane et de Mani. Il ne ferait cela, cependant, qu'en réponse aux accusations de Ḥabib lui-même qui, le premier, aurait reproché à Philoxène de professer une doctrine de l'Incarnation équivalente à celle de Bardesane et de Mani[47]. Citons-en un extrait :

> « Il [Ḥabib] dit encore [...] : "Lorsque <toi, Philoxène, tu dis> que Celui qui était sans commencement, fut soumis au commencement, tu proclames la prédication de Mani !" [...] Apprenons à cet ignorant ce que dit Mani son maître ! »[48]

« Tu es un manichéen ! » devient alors une appellation infamante, qui a eu des prolongements bien au-delà du contexte syriaque[49]. Pour l'anecdote,

45. *Histoire syro-orientale de Séert* I, 1, p. 237-239 (citée par Hunter 2011, p. 292).

46. Sur les désignations des adversaires comme pratique polémique, voir le chapitre « Désigner l'adversaire » de Muriel Debié ici-même.

47. Philoxène de Mabboug, *Memre contre Ḥabib* V, 44-45. Voir Van Rompay 2007.

48. Philoxène de Mabboug, *Memre contre Ḥabib* V, éd. Brière & Graffin, p. 622, l. 26-28 et p. 624, l. 6. Trad. angl. chez Van Rompay 2007, p. 88.

49. Pour quelques exemples du côté grec de la controverse christologique, voir Lieu 1992, p. 207-210 et Le Boulluec *à paraître*. Voir aussi Lieu 1992, p. 215-218 pour un survol de l'usage de l'étiquette « manichéen » dans les sources byzantines fustigeant de nouvelles hérésies à partir du VIe siècle, comme l'iconoclasme et le paulicianisme. Une forme exaspérée de cet usage rhétorique de l'hérésie consiste à critiquer ouvertement le manichéisme pour viser en réalité bien d'autres adversaires : c'est ce

en France, aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles, catholiques et protestants se lançaient la même invective, et à coup de livrets apologétiques, ils donnèrent vie aux études manichéennes modernes[50] !

Sur le plan rhétorique, notons l'efficacité persuasive de l'étiquette, qui à elle seule suffit à déconsidérer l'adversaire, car elle établit une association de nature infamante, et qui remplace des développements théologiques forcément plus longs et théoriques qui montreraient un engagement majeur dans le débat et la prise au sérieux des positions de l'interlocuteur[51]. Remarquons également comment les opinions, voire les textes « hérétiques » entrent dans l'arsenal argumentatif des polémistes à côté d'autorités « orthodoxes », et de cibles, deviennent des pièces à l'appui pour discréditer l'adversaire du moment[52].

Pourtant, Lucas Van Rompay qui a étudié le dossier philoxénien, a remarqué que la mention de Mani et de Bardesane, tout en étant bien rhétorique, était néanmoins suffisante pour déclencher des discussions animées : ces deux hérétiques du passé, un passé local pour les deux théologiens en conflit, jouent donc un rôle dans le développement d'identités chrétiennes multiples et antagonistes[53]. Autrement dit, ils continuent à représenter un terme de référence de ce qu'il ne faut pas imiter ou retenir en matière de dogmes et prennent donc part indirectement à l'établissement d'orthodoxies concurrentes. Quand, dans le cadre d'une autre controverse, Denys bar Ṣalibi au XII^e^ siècle réfute un verset du Coran sur l'origine du mal en disant que c'est pire que la doctrine manichéenne, le propos dans l'emploi de cette stratégie a déjà muté et a perdu de sa force dynamique. L'étiquette est figée, il s'agit d'un stéréotype. Bar Ṣalibi suit certes la tradition en associant un adversaire religieux récent, dans ce cas les musulmans, avec un hérétique du passé, Mani, mais cela montre

que Swanson 2015 suggère de voir derrière la polémique antimanichéenne explicite de l'écrivain syro-orthodoxe Yaḥyā ibn Jarīr (m. après 1079), dans le traité « Sur la nécessité de la crucifixion du Christ » (du *Livre du Guide*), qui s'adresserait en fait de façon voilée aux musulmans.

50. L'histoire de l'essor des études manichéennes est racontée chez Ries 1988.

51. Le Boulluec *à paraître*.

52. Le Boulluec *à paraître*.

53. Il en va de même pour l' « hérésie » des messaliens, par exemple, qui est utilisée par certains auteurs des milieux ascétiques syro-orientaux des VII^e^ et VIII^e^ siècles, comme Babaï le Grand et le patriarche Timothée I^er^, en tant que contrepoint rhétorique pour le discrédit de certains mystiques, tel Jean de Dalyata, et le contrôle du pouvoir ecclésiastique : ces polémiques ne visent pas les messaliens, dont l'existence historique même est mise en question par les chercheurs, mais plutôt l'affirmation de concepts et pratiques théologiques précis (voir Bitton-Ashkelony 2013).

seulement que le manichéisme est un renvoi significatif pour les lecteurs chrétiens de Bar Ṣalibi, car il appartient à leur mémoire locale, ou, à la limite, pour les lecteurs musulmans potentiels, que l'auteur syriaque engagerait alors dans une compétition des sources, sur le terrain commun du rejet du manichéisme :

> « Si, selon votre pensée [Coran 7, 172-173], le bien et le mal dérivent de Dieu, comment ton Seigneur a-t-il tiré une descendance des reins des fils d'Adam et a-t-il témoigné contre eux ? Et comment les âmes furent-elles persuadées avant leurs corps, alors qu'elles n'avaient pas encore été créées ? Et tandis que Mani a professé deux étants, le Bon et le Mauvais, ceux-là disent qu'il y a un seul étant qui est bon et mauvais, puisqu'ils établissent que le bien et le mal existent à partir de lui. »[54]

Avec les querelles christologiques, un thème polémique émerge qui commence à être associé à l'hérésie manichéenne, et est destiné à ne plus s'en séparer, bien qu'il constitue une simplification de la doctrine originelle : les manichéens (à côté des gnostiques comme Valentin et de Bardesane) sont accusés tant par des auteurs miaphysites que dyophysites, de défendre une christologie docète, selon laquelle l'Incarnation du Christ n'est qu'« apparence » et « illusion » *(phantasia)*. Ce thème est étranger à la polémique syriaque précédente, Éphrem ne le mentionne jamais, il commence à circuler en contexte syriaque sous l'influence des écrits polémiques grecs du IV^e^ siècle, qui sont traduits en syriaque à partir du V^e^, comme les *Acta Archelai*, le *Panarion* d'Épiphane de Salamine (et son résumé, l'*Anakephalaiosis*)[55], qui reprend largement les *Acta* pour son chapitre antimanichéen, et le *Contre les manichéens* de Titus de Bostra. Ce thème est répété à toutes les époques, partout[56], mais on observe qu'il connaît une fortune particulière chez les auteurs syro-orthodoxes.

54. Denys bar Ṣalibi, *Contre les Arabes*, chap. 27, I, p. 119 (texte), II, p. 112 (trad.).

55. La version syriaque de l'*Anakephalaiosis*, encore inédite, est contenue dans le manuscrit BL Add. 12 156, f. 129v-136v (copié en 562), voir Abramowski 1983.

56. Pour d'autres exemples en grec de ce grief typique des controverses christologiques, voir encore Le Boulluec *à paraître*. En milieu syriaque, à part Philoxène de Mabboug que nous venons de mentionner et d'autres auteurs syro-orthodoxes dont il sera question à l'instant, citons, cette fois du côté syro-oriental, Cyr d'Édesse, *Explication du jeûne*, chap. IV, 21 et *Explication de la Passion*, chap. III, 7, et Timothée I^er^, *Épître 35*, éd. Braun, vol. I, p. 232 (texte), vol. II, p. 160 (trad. lat.).

L'Incarnation, un domaine de l'hérésie à succès chez les auteurs syro-orthodoxes

L'*Explication de toutes les hérésies*, attribuée à Philoxène de Mabboug, par exemple, cite 24 noms d'hérétiques qui auraient prêché une doctrine de l'Incarnation « erronée », d'un point de vue miaphysite[57]. Y figurent à la fois des positions miaphysites extrêmes, comme celle d'Eutychès, et les doctrines de Nestorius et des exégètes Diodore, Théodore et Théodoret, reprises par la tradition dyophysite. D'une façon typique de l'hérésiologie, on met dans la bouche de plusieurs « hérétiques », au départ des théologiens bien distincts et éloignés dans le temps, la même citation. Par exemple : « Mani, Marcion et Eutychès nient l'Incarnation du logos divin », ou encore, dans cette énumération de quatorze « hérétiques » différents, le premier étant actif à un siècle d'écart par rapport au dernier :

> « Diodore <de Tarse>, Théodore <de Mopsueste>, Théodoret <de Cyr>, Nestorius, Irénée <de Tyr>, Euthérius <de Tyane>, Alexandre <de Mabboug>, André <de Samosate>, Ibas <d'Édesse>, Photius <de Tyr>, Cyr <de Tyr>, Jean <d'Antioche>, Acace <de Bérée>, et Barsauma <de Nisibe> disent : "Le Christ est un homme ordinaire." »[58]

À la liste des hérésies fait suite une brève profession de foi qui clôt le texte. C'est l'indice d'un usage liturgique de cette liste, confirmé par ailleurs par le type de manuscrits qui la contiennent[59]. Le rôle polémique donné aux célébrations liturgiques, que nous avions déjà remarqué dans le cas d'Éphrem, se perpétue sous cette nouvelle forme, la récitation de noms d'hérétiques précédant ou suivant l'énonciation de la croyance

57. Voir De Halleux 1963, p. 175-176.

58. Philoxène de Mabboug (Pseudo-), *Explication de toutes les hérésies*, éd. Budge, p. xlvi (trad. angl.). Il est intéressant de remarquer que la tradition manuscrite de ce texte nous permet de connaître les ajouts et les suppressions des noms des hérétiques faits par les copistes au fil du temps, en montrant ainsi la nature ouverte des listes et l'actualisation concrète de la notion d'hérésie : le manuscrit Paris BnF syr. 112 (daté 1238/9) ne retient pas à cet endroit sept de ces noms (d'Alexandre à Acace), contenus en revanche dans le manuscrit BL Add. 14 529 (VII^{e}-VIII^{e} s.), publié par Budge et cité plus haut (voir Philoxène de Mabboug [Pseudo-], *Explication de toutes les hérésies*, éd. Nau, p. 248, n. 1). Cela pourrait s'expliquer à partir du lieu de copie et d'usage du manuscrit parisien, la région de Mélitène : son copiste n'aurait plus eu d'intérêt à citer certains évêques syriens taxés d'hérésie plusieurs siècles auparavant qui ne furent pas très influents par ailleurs pour l'élaboration doctrinale des chrétiens syriaques, et dont il n'a peut-être plus le souvenir.

59. Le Paris BnF syr. 112 est un volumineux manuscrit liturgique de l'Église syro-orthodoxe, contenant divers offices et liturgies d'ordination, ainsi que sept miniatures (voir Zotenberg 1874, p. 72-75 et Leroy 1964, I, p. 332-338, II, p. 111-113 [planches]).

« orthodoxe » et de ses fondateurs[60]. Cette structure se retrouve du côté syro-oriental dans les décisions synodales, dont les textes contiennent aussi des listes d'hérétiques semblables et de doctrines à rejeter, en vue de la formulation du dogme « correct » à suivre[61].

À côté de ces listes thématiques, l'hérésiologie syriaque a aussi produit la forme plus articulée des catalogues thématiques : chaque hérésie est décrite par un paragraphe plus ou moins long portant sur un thème choisi, et est incluse dans un répertoire d'erreurs.

Jacques bar Šakko, évêque du monastère de Mar-Mattaï au XIII^e^ siècle, époque de la « Renaissance syriaque », a inclus dans sa *summa* théologique le *Livre des trésors* (composé en 1231), ouvrant la deuxième partie *Sur l'Incarnation*, un répertoire de 21 hérésies rangées par ordre chronologique, la dernière étant l'islam[62]. Le catalogue ne vise pas à l'exhaustivité : si l'auteur commence en promettant une histoire universelle de l'hérésie (« Il est nécessaire de révéler les nombreuses hérésies apparues dans le monde du début jusqu'à présent »), il déclare à la fin : « Et cela en abrégé, autant que possible, sur les hérésies, et non pas sur elles toutes, mais sur les plus connues parmi celles-ci »[63]. Jacques bar Šakko utilise la liste du pseudo-Philoxène pour certaines notices[64], et, pour d'autres, l'*Anakephalaiosis*

60. Dans l'Église syro-orthodoxe, jusqu'à une date très récente (avant l'interdiction du patriarche Ignace Zakka I^er^ [m. 2014]), lors de l'office des vêpres pour la fête de saint Basile et de saint Grégoire (le 1^er^ janvier), diacres et peuple ensemble chantaient avant la lecture de l'Évangile un texte mentionnant d'abord les noms des Pères de la foi orthodoxe, et ensuite les noms de certains hérétiques. Je remercie très vivement rabban Yuḥannon Habil de m'avoir communiqué ces informations.

61. Voir TARDIEU 2008, en particulier p. 219, qui mentionne le synode de Mar Ézéchiel de 576 et le rapport de l'assemblée qui opposa nestoriens et miaphysites devant Khusro II en 612, pour éclairer le « schéma hérésiologique » de l'inscription de la stèle nestorienne syro-chinoise de Xi'an (datée 781), où la profession de foi et l'énoncé des hérésies s'accompagnent de l'attribution de la naissance de l'hérésie à Satan.

62. Sur cet auteur et ce texte encore inédit, et en particulier la deuxième partie *Sur l'Incarnation*, voir TEULE 2007.

63. La revendication d'écrire « en abrégé » *(qpisayt)*, « en bref » (voir TEULE 2007, p. 143) caractérise aussi le travail des chroniqueurs syriaques, tant syro-orthodoxes que syro-orientaux : voir DEBIÉ 2015, p. 290-291.

64. Le paragraphe concernant Eunome, par exemple, est une reprise littérale de celui contenu dans l'*Exposition de toutes les hérésies* du pseudo-Philoxène : « Eunome disait que le verbe avait pris de Marie seulement le corps et qu'il n'a pas pris l'âme, mais il dit que la divinité tient lieu d'âme » (ܐܡܪ ܐܘܢܘܡܝܘܣ ܕܡܢ ܡܪܝܡ ܐܚܕ ܦܓܪܐ ܒܠܚܘܕܘܗܝ ܘܠܐ ܩܒܠ ܢܦܫܐ ܐܠܐ ܐܡܪ ܕܐܠܗܘܬܐ ܩܝܡ ܠܗ ܐܝܟ ܢܦܫܐ . ܐܡܪ ܠܗ ܕܝ ܢܦܠ ܠܐ ܐܡܪ . ܚܢܢ). Voir Philoxène de Mabboug (Pseudo-), *Explication de toutes les hérésies*, éd. Nau 1917, p. 248.

d'Épiphane, souvent sous une forme abrégée, d'où il reprend également l'extension de la notion d'hérésie à des religions antérieures au Christ.

À la fin du catalogue de Bar Šakko se trouvent les chalcédoniens, les « nestoriens » et les musulmans, tous les trois en revanche absents du répertoire dressé par Barhebraeus (m. 1286), lequel, dans la quatrième partie de son *Candélabre du sanctuaire* ne cite que 30 hérésies « traditionnelles » par ordre chronologique, de Simon le Mage, le premier hérétique selon une tradition désormais millénaire, à Étienne bar Sudaïli, l'auteur mystique de la fin du Ve siècle condamné par les miaphysites pour avoir élaboré une doctrine panthéiste[65]. On voit dans l'absence des chalcédoniens et des syro-orientaux, le reflet de l'attitude œcuménique bien connue de Barhebraeus[66].

En général, ces catalogues thématiques sont le propre des auteurs syro-orthodoxes, alors que du côté syro-oriental on trouve des catalogues d'hérésies généraux, non-thématiques[67].

Le VIe siècle : l'école de Nisibe, l'hérésie et les Écritures

À la fin du VIe siècle, par exemple, Barḥadbešabba ʿArbaya, l'un des membres éminents de l'école de Nisibe[68], ouvre par un catalogue de ce

65. Barhebraeus, *Catalogue d'hérésies*.

66. Teule 1999, p. 21.

67. Pour un survol des catalogues d'hérésies principalement rédigés en grec, voir Grillmeier 1990, p. 124-130 ; les études qui en revanche offrent des analyses pénétrantes de ce genre littéraire, en en dégageant la fonction, les buts et les destinataires, sont McClure 1979 (sources latines, jusqu'aux VIe s.), Cameron 1994 (sources byzantines du VIIe au IXe s.), Inglebert 2001 (sources grecques et latines, mais aussi syriaques jusqu'au VIIe s.), Cameron 2003 et Berzon 2016.

68. Le métropolite de Nisibe, ʿAbdišoʿ bar Brika (m. 1318) nous renseigne dans son *Catalogue des livres ecclésiastiques* sur une abondante production polémique, entre autre antihérétique, aux VIe et VIIe siècles, par des personnalités importantes de l'école de Nisibe aussi, ce qui montre l'intérêt prêté à la polémique dans les compositions littéraires du milieu scolastique syro-oriental. Mentionnons Gabriel d'Hormizd-Ardašir (p. 148), Bud le Périodeute (p. 219), Daniel de Rešʿayna (p. 223), Nathanaël de Širzor (p. 224), qui composèrent tous des ouvrages polémiques incluant les manichéens. Certains de ces textes, tous perdus, affichent le titre de « Disputes » *(draše)* et pourraient correspondre aux dialogues littéraires entre adversaires religieux typiques du monde byzantin de la même période, entre autres avec des manichéens (comme le fameux *Débat de Photeinos le Manichéen et de Paul le Perse*), et par là, refléter des débats réels avec des manichéens ; voir Walker 2006, p. 169-170, et aussi Becker 2006, p. 91-92. Plus généralement sur la littérature de débat avec les manichéens, voir Lim 1995.

genre son *Histoire des saints Pères persécutés à cause de la vérité*, une galerie de portraits ecclésiastiques dont le principe organisateur est celui du combat contre l'hérésie[69], qui commence à Satan lui-même, selon un trait traditionnel de la polémique chrétienne. Si le but de l'œuvre est de distinguer entre les actions vertueuses des Pères par opposition aux ennemis de l'Église[70], le catalogue, lui, vise à classer les hérésies pour l'instruction des lecteurs principalement sur la base d'un critère scripturaire :

> « Maintenant donc que nous sommes parvenus ici par le secours de Dieu, il nous faut montrer quelles sont les hérésies *(heresis)* qui se sont séparées de l'Église, quelles sont parmi elles celles qui ont corrompu les Livres *(ktabe)* et quelles sont celles qui ont changé certaines choses dans les saints Livres, quelles sont parmi elles celles qui ont rejeté l'Ancien Testament et la résurrection de nos corps, et ce qu'elles disent et confessent. Afin de les déterminer et de les distinguer les unes des autres, nous plaçons successivement un sommaire *(riša)* de leur confession, pour en instruire les lecteurs. »[71]

L'hérésie est déterminée ici par rapport aux Écritures et à leur exégèse, une préoccupation qui se comprend aisément dans le contexte de l'école de Nisibe. L'hérésie manichéenne est condensée en un paragraphe soulignant d'abord des éléments doctrinaux, comme la croyance en deux principes, et ensuite le rejet de l'Ancien Testament, l'une des accusations principales adressées aux manichéens déjà chez Éphrem et les Grecs :

> « La sixième hérésie est celle des manichéens. Ils disent deux principes, l'un bon et l'autre mauvais. Tout ce qu'ils ont, ils le mettent en commun.

69. Voir Debié 2010, p. 58-60.

70. Barḥadbešabba ʿArbaya, *Histoire ecclésiastique*, p. 182 : « Puisque nous nous proposons donc de dire l'histoire des actions des saints Pères et des docteurs de l'Église, quelle est la cause de leur calomnie, quels sont <leurs> calomniateurs, quand ils commencèrent et quel est le glaive qui perdit et détruisit les méchants, nous disons ceci [...] ».

71. Barḥadbešabba ʿArbaya, *Histoire ecclésiastique*, p. 186-187. Ce premier chapitre sur les hérésies « est sans doute la source de la rédaction attribuée à Maruta » (Debié 2015, p. 601) : un catalogue semblable d'hérésies fait en effet partie des matériaux qui circulent avec les canons synodaux attribués à Maruta de Maipherqat (v^e^ siècle). À son tour, le catalogue de Maruta est la source de *compendia* syro-arabes orientaux d'époque médiévale, comme le *Livre de la tour* de Mari ibn Suleyman (après 1148), le *Livre des secrets* de Ṣaliba ibn Yoḥanna (fin du xiii^e^ s.), le *Livre de la lampe des ténèbres* d'Abū al-Barakāt ibn Kabar (m. 1324 ; sur ce dernier, voir Drijvers 1966, p. 125), et le *Livre de la tour* de ʿAmr ibn Mattā (vers 1350).

> Ils donnent à la lune l'appellation de navire et disent qu'elle purifie et fait monter en haut la vitalité qui a été dévorée par l'archonte des ténèbres ; c'est pour cela qu'elle est tantôt incomplète, tantôt pleine. Ils ont rejeté entièrement les livres de l'Ancien Testament. Parce que leur méchanceté dépasse celle de tous les autres, Mani, leur hérésiarque, fut écorché par le roi des Perses. »[72]

La présence de ces hérésies opposées aux pères fondateurs de l'Église syro-orientale laisse à penser que le but est l'unité et la célébration communautaires, dans le contexte mazdéen pas toujours bienveillant où évolue cette Église en tant que minorité religieuse. Elle pourrait aussi être une défense particulière de l'école de Nisibe en réaction à des listes analogues émanant du côté miaphysite, comme celles contenues dans les *Vies des saints orientaux* de Jean d'Éphèse, qui essaient de miner la crédibilité de cette institution en l'associant aux doctrines de Mani, Marcion et Bardesane[73]. On voit par là comment l'hérésiologie est incorporée dans la manière de concevoir et d'écrire l'histoire et comment on utilise le genre traditionnel du catalogue pour mener des combats d'une autre espèce, d'actualité pour l'auteur. On comprend également comment ces catalogues n'ont pas seulement été conçus comme des manuels pratiques à consulter, mais sont aussi un mode de discours participant plus profondément à la construction identitaire de leurs auteurs et de leurs communautés, à la fois par rapport au contexte politique et religieux extérieur, et eu égard aux conflits entre Églises[74].

Le VIIIe siècle : les manichéens et la domination abbasside

Deux siècles plus tard, les motivations sont différentes. À la fin du VIIIe siècle, Théodore bar Koni, évêque de Kaškar, dans l'Irak méridional, compose le catalogue d'hérésies le plus connu dans le monde syriaque : le *memra* 11 du *Livre des scholies*, un *compendium* de la doctrine de l'Église syro-orientale achevé en 792. L'inclusion d'une notice antimanichéenne indiquerait l'exigence de montrer une stature religieuse irréprochable face au gouvernement abbasside en place.

L'auteur déclare dans la préface que le catalogue *(kunnaša)* rassemble « de façon concise *(msikayt)* [...] en bref *(ayk da-b-pasiqata)*, toutes les

72. Barḥadbešabba ʿArbaya, *Histoire ecclésiastique*, p. 192-193.

73. Voir Becker 2006, p. 53-54. La fin du catalogue mentionne les deux champions du miaphysisme Cyrille d'Alexandrie et Sévère d'Antioche, ce qui place ce texte au sein des querelles christologiques.

74. Debié 2010, p. 60, 75.

hérésies *(kulhen heresis)* d'avant le Christ et d'après le Christ », visant ainsi à l'exhaustivité : il classe en effet plus de 90 hérésies, presque toutes celles citées dans l'*Anakephalaiosis* d'Épiphane, complétées par un groupe de doctrines miaphysites et un autre de mouvements locaux persans, parmi lesquelles le zoroastrisme même. On voit, une fois de plus, comment la fixité du genre hérésiologique, que ce soit par listes ou par répertoires, permet la flexibilité de la notion d'hérésie qui se plie aux besoins contingents, géographiques et temporels, de chaque auteur. Contrairement à la réserve préliminaire, néanmoins, ce catalogue se distingue par son ampleur et par de longues sections qui reproduisent notamment les doctrines bannies[75]. Le paragraphe sur le manichéisme est composé de deux parties : une biographie de Mani suivie de l'exposé de sa doctrine – un schéma emprunté encore une fois à Épiphane. La biographie exécrable de Mani est un autre thème polémique d'origine grecque qui a rencontré un grand succès chez les auteurs syriaques[76]. Elle dérive de la notice antimanichéenne contenue dans l'*Histoire ecclésiastique* VII, 31 d'Eusèbe de Césarée, en ce qui concerne Mani s'autoproclamant le Paraclet et l'envoi de douze disciples selon une imitation du Christ[77], et des *Acta Archelai*, repris par Épiphane, qui fournissent un récit à part entière : Mani serait un esclave nommé Qurqabios, acquis par la veuve d'un magicien charlatan, à qui il aurait volé livres et doctrine, avant d'être écorché par le roi des rois Wahram I^er^. L'exposé de la doctrine, quant à lui, revêt une importance unique pour les études manichéennes, puisqu'il transmet un extrait authentique d'un ouvrage cosmogonique manichéen dans sa langue d'origine, le syriaque. Cet extrait fut réutilisé par les chroniqueurs syro-orthodoxes médiévaux, qui se basèrent également sur une autre source d'information importante ayant trait au manichéisme, l'*Homélie cathédrale* CXXIII de Sévère d'Antioche, composée à l'origine en grec mais survivant seulement en deux traductions en syriaque, faites à partir de 528, qui s'attache à contrer la doctrine des deux principes manichéens et leur dimension spatiale, tout en préservant plusieurs citations originelles[78].

75. À part pour le manichéisme, mentionnons l'importance de ce catalogue pour l'histoire des mandéens (voir Duchemin 2012), des ophites (Gerö 1987) du zoroastrisme (Benveniste 1932-1933), et de la doctrine de Quq déjà citée (Drijvers 1967).

76. Ces données biographiques fictives et à visée polémique sont reprises par la tradition historiographique : *Chronique maronite*, p. 58-60 (fin VII^e^ s.), Michel le Syrien, *Chronique* VI, 9 et Barhebraeus, *Chronique ecclésiastique* I, 17 (XII^e^-XIII^e^ s.).

77. Sur la version syriaque de ce texte, voir Debié 2015, G1, p. 505-506. Sur le contenu hérésiologique de la notice d'Eusèbe, voir l'analyse de Dubois 1993.

78. Voir Alp 2004, et sur les sources de Sévère d'Antioche, voir Reeves 2015. Je remercie beaucoup Paul-Hubert Poirier de m'avoir signalé cette récente publication.

L'intégration du manichéisme dans un catalogue d'hérésies s'expliquerait, d'après Erica Hunter, par l'atmosphère de suspicion envers les minorités religieuses de l'État abbasside où se trouve l'Église syro-orientale. À cette époque existent encore des communautés manichéennes dans la ville d'al-Hira, non loin de Kaškar. Face à la propagande antimanichéenne du côté musulman et aux persécutions particulièrement violentes des années 780 contre les *zanādiqa*, les « hérétiques » dualistes, Théodore bar Koni aurait ressenti la nécessité d'affirmer l'absolue dissemblance entre sa tradition et le manichéisme, afin d'échapper à une éventuelle association avec ce dernier et donc aux persécutions[79]. Le catalogue est inclus dans un *compendium* pratique, à l'usage du clergé[80] : par là, Bar Koni aurait voulu doter ses coreligionnaires d'arguments efficaces pour réfuter toute accusation de manichéisme qui pouvait être adressée à l'Église syro-orientale.

Le IX^e^ siècle : les syro-orthodoxes sous les Abbassides

Un demi-siècle plus tard, en Irak du Nord, ce danger n'est pas perçu par les auteurs syro-orthodoxes. Jean de Dara (m. 860) et Moïse bar Kepha (m. 903) écrivent des catalogues thématiques d'hérésies, parmi lesquelles figure le manichéisme, plutôt dans une visée de récapitulation des traditions reçues et des traditions rejetées, afin de renforcer l'identité communautaire face à un environnement à prédominance musulmane. Ces catalogues constituent les chapitres initiaux d'œuvres de synthèse des traditions chrétiennes précédentes organisées par thèmes : la résurrection, l'économie divine, etc. Il faudrait néanmoins éditer l'ensemble de ces œuvres, pour la plupart encore inédites, afin de mieux connaître leur contexte. Sur le plan formel, à l'exposé de la doctrine vient s'ajouter maintenant la réfutation de chaque hérésie, composée dans le style

79. Que les musulmans, sur la base de la proximité territoriale et doctrinale entre chrétiens et manichéens, aient pu les assimiler les uns aux autres était tout à fait envisageable : HUNTER 2005 et 2011.

80. La préface du catalogue dit : « [...] c'est leur [des hérésies] époque et ceux qui les ont engendrées qu'il m'a paru <bon> de mettre ici, premièrement parce que l'ordre de ce livre le requiert et secondairement pour qu'il soit aisé de répondre rapidement à celui à qui l'on demanderait, de l'une ou l'autre d'entre elles, quand elle a germé et qui en fut l'inventeur ; ainsi sera-t-il dispensé de scruter la table des écrits des Pères, ayant mise présente devant lui la figure de leur hideur » (*Livre des scholies*, trad. Hespel & Draguet, II, p. 212). La préface de l'ouvrage est analogue : « [...] en sorte que non seulement il donnât la facilité requise au chercheur du vrai, mais qu'il épargnât aussi, aux faibles et aux pauvres comme moi, le travail et le parcours d'un grand nombre de lignes [...] » (*ibid.*, I, p. 56).

rationnel du *kalam*, la pratique dialectique de l'époque que partagent chrétiens, juifs et musulmans.

Citons le *Commentaire de l'Hexaemeron* de Moïse bar Kepha sur les six jours de la création[81], qui avant d'exposer sa propre position, décrit et réfute les doctrines cosmogoniques d'Aristote et Proclus, Marcion, Bardesane et Mani[82] ; ou encore le *Traité sur les hérétiques* attribué tantôt à Jean de Dara, tantôt à Moïse bar Kepha, ayant pour thème l'arbre du Paradis et critiquant les interprétations qu'en ont fait Simon le Mage, Mani, Julien d'Halicarnasse et Nestorius[83]. Dans ces deux textes, la critique du manichéisme porte sur le dualisme théologique. Jean de Dara et Moïse bar Kepha sont là de parfaits représentants de l'atmosphère culturelle du IX^e^ siècle, quand le problème du dualisme est perçu de façon aiguë non seulement dans les cercles savants chrétiens[84], mais aussi musulmans et zoroastriens : le dualisme est le thème principal des polémiques musulmanes antimanichéennes, à partir des œuvres d'Abu ʿIsā al-Warrāq[85], et de la réfutation zoroastrienne du manichéisme contenue dans le *Škand-Gumānīk Vičār*[86].

Par ailleurs, ces textes et les manuscrits qui les transmettent sont aussi intéressants pour l'étude de la pratique de copie de textes antihérétiques en milieu syriaque. Par exemple, on remarque l'usage de moyens codicologiques et formels pour signaler dans le manuscrit l'opinion des positions adverses : dans le manuscrit Mardin, Orth. 356, f. 45v-46r (fig. 1), une opinion manichéenne est écrite à l'encre rouge, une autre est balisée dans les marges avec des obèles pointés (÷), signes

81. La littérature syriaque concernant l'*Hexaemeron* contient d'autres critiques contre le manichéisme : citons Narsaï, *Homélie sur la création* V, 380-414. Mentionnons également Jacques d'Édesse, *Scholies à la Genèse*, qui fait allusion au façonnement du monde par l'écorchement des Archontes selon la doctrine manichéenne, dans sa scholie au récit des géants en Gn 6, 1-4. Voir Ruani 2013 et Reeves 2016.

82. Sur la partie antimanichéenne, voir Ruani *à paraître (b)*.

83. Ce texte est en cours d'édition et de traduction par les soins de Yonatan Moss et moi-même. Voir pour l'instant Ruani *à paraître (a)*.

84. Ce thème connaît des prolongements dans le contexte syriacophone et au-delà. Jacques bar Šakko, par exemple, dans le *Livre des trésors III, Sur la Providence*, consacre un chapitre entier à la réfutation du dualisme manichéen, en utilisant les arguments du *Contre les manichéens* de Titus de Bostra (voir Ruani *à paraître [b]*). Un fragment sogdien retrouvé à Turfan, probablement traduit du syriaque, mais dont la source n'a pas encore été identifiée, contient une polémique sur l'éternité et la sagesse de Dieu visant probablement le dualisme manichéen (voir Sims-Williams 2003).

85. Le dualisme est lié à l'accusation de matérialisme et au thème de l'origine du mal et du libre arbitre : voir Stroumsa & Stroumsa 1988.

86. *Škand-Gumānīk Vičār* XVI.

traditionnellement employés pour marquer une interpolation textuelle ou une citation biblique. Cet exemple permet de mettre en relation les usages de copie du milieu syriaque avec ceux du milieu byzantin contemporain, où nombreux sont les cas d'obèles pointés employés dans le même but dans des manuscrits à contenu polémique, datables eux aussi du IXe-Xe siècle[87].

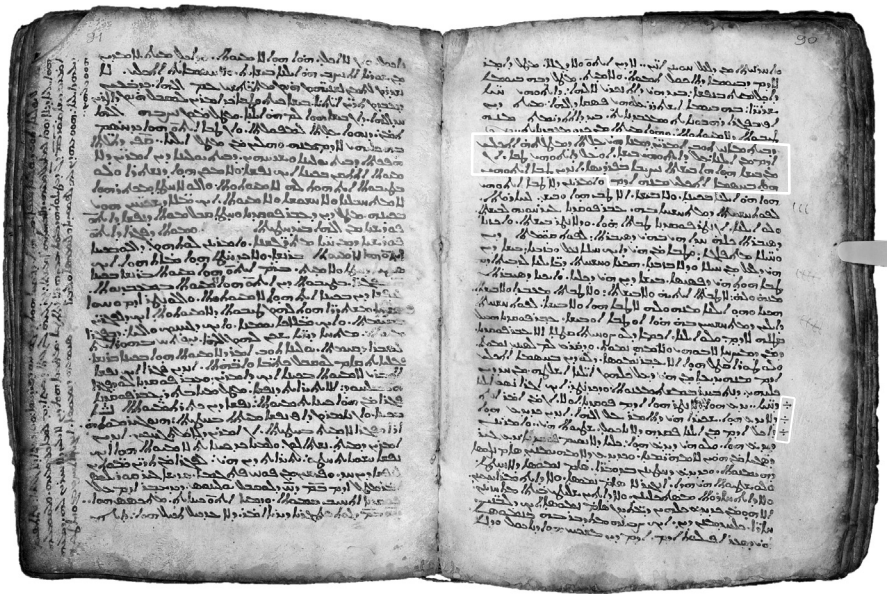


Fig. 1 – Église des Quarante Martyrs, Mardin, Turquie, MS CFMM 356, f. 45v-46r (IXe-Xe siècle). © Tous droits réservés au diocèse syro-orthodoxe de Mardin. Image fournie par Hill Museum & Manuscript Library (avec les remerciements de l'auteure).

87. CASSIN 2015, p. 257, fournit une liste des manuscrits contenant le *Contre Eunome* de Basile de Césarée où l'obèle pointé figure en marge à de nombreuses reprises dans des manuscrits byzantins copiés entre le IXe et le XIIe siècle (je remercie Sébastien Morlet de m'avoir aimablement communiqué une copie de cet article). Du côté syriaque, on pourrait mentionner encore le manuscrit BL Add. 12 159, contenant l'*Homélie cathédrale* CXXIII de Sévère d'Antioche, daté lui-aussi du IXe siècle (867/8), où les citations manichéennes sont signalées par des obèles pointés en marge (voir par ex. f. 295r-297v). Je remercie très vivement Sergey Minov de m'avoir facilité l'accès à ce manuscrit. Ces signes sont reportés dans l'édition imprimée de l'*Homélie* par Kugener & Cumont.

On découvre un autre procédé dans un manuscrit contenant le traité encore inédit *Sur la résurrection des corps*, dont la paternité est également disputée entre Jean de Dara et Moïse bar Kepha. Dans le Mingana syr. 56 (daté 1902), au bas du f. 51r, le copiste récapitule à l'aide d'un tableau les noms des hérétiques réfutés dans le texte qui renieraient la résurrection des corps (fig. 2) : ces noms sont écrits d'abord correctement, ensuite selon ce qu'on appelle « l'alphabet de Bardesane », un système de cryptographie où chaque lettre de l'alphabet est remplacée par une autre, selon un schéma déterminé qui remonte à l'usage hébraïque de l'AṬBḤ, et que l'on trouve d'habitude dans les colophons pour dissimuler le nom des copistes[88]. Le nom « crypté » de Mani (ܡܢܝ *mʾny*) est alors ܨܫܨ (*ṣṯḥṣ*). Forme et contenu coïncident ici : les noms des hérétiques sont écrits dans l'alphabet soi-disant inventé par un « hérétique »[89].

Enfin, la polémique avec les manichéens refait surface en épaulant les controverses avec les musulmans, auxquels ils sont associés par voie thématique dans une liste d'autres erreurs. Nous en avons un exemple dans les traités sur le libre arbitre, l'un des sujets les plus débattus dans les cercles intellectuels musulmans et chrétiens des VIII^e^ et IX^e^ siècles. Moïse bar Kepha en a composé un où il rejette les doctrines païennes, marcionites, manichéennes et musulmanes[90]. Mais alors qu'au siècle précédent, des auteurs melkites comme Théodore Abu Qurra (m. 823) débattaient avec les musulmans sur ce terrain de façon animée, dans un effort apologétique, l'inclusion des musulmans dans un répertoire d'erreurs anciennes serait le signe qu'à l'époque de Moïse bar Kepha on les perçoit, voire on veut les présenter, comme étant des adversaires « du passé », une hérésie que le christianisme a déjà défaite, au même titre que le manichéisme[91].

88. Paz & Weiss 2015, en particulier p. 51-54.

89. Pour d'autres exemples d'écriture des nomes d'adversaires religieux dans les manuscrits syriaques, voir le chapitre « Désigner l'adversaire » de Muriel Debié.

90. Le texte est encore inédit. Voir Teule 2010 et Griffith 1992, p. 267-268. Barhebraeus également, deux siècles plus tard, consacre le chapitre 2 de la 11^e^ base de sa *summa* théologique, le *Candélabre du sanctuaire*, au thème du libre arbitre, et il établit un catalogue d'erreurs à rejeter : il présente puis réfute les philosophes péripatéticiens, les physiologistes, les astrologues, les manichéens et les musulmans. Voir Barhebraeus, *Candélabre du sanctuaire* XI, 2.

91. Griffith 1992, p. 267-268.

Tatien	ܬܐܬܝܢ ܕܝܐܛܣܪܘܢ	ܥܡܡܐ ܐܡܡܡ	les païens
Bardesane	ܒܪܕܝܨܢ ܒܪܕܝܨܢ	ܫܡܥܘܢ ܫܡܥܘܢ	Simon [le Mage]
Origène	ܐܘܪܝܓܢܣ ܐܘܪܝܓܢܣ	ܡܢܐܢܕܪܘܣ ܡܢܐܢܕܪܘܣ	Ménandre
[Jean] Philopon	ܝܘܚܢܢ ܦܝܠܘܦܘܢ ܝܘܚܢܢ ܦܝܠܘܦܘܢ	ܟܪܦܘܩܪܛ ܟܪܦܘܩܪܛ	Carpocrate
les mages	ܡܓܘܣ ܡܓܘܣ	ܒܐܠܢܛܝܢܘܣ ܒܐܠܢܛܝܢܘܣ	Valentin
les saducéens	ܨܕܘܩܝܐ ܨܕܘܩܝܐ	ܡܢܝ ܡܢܝ	Mani
les samaritains	ܫܡܪܝܐ ܫܡܪܝܐ	ܡܪܩܝܘܢ ܡܪܩܝܘܢ	Marcion

Fig. 2 – Birmingham, Selly Oak Colleges, Mingana syr. 56, f. 51r.
Les « hérétiques » nommés dans le tableau sont :

Conclusion

Au terme de ce parcours, nous voudrions souligner l'apport des sources hérésiologiques syriaques à différents égards. Premièrement, pour l'histoire du manichéisme[92] : les documents polémiques syriaques sont écrits dans la langue même, ou du moins, une forme d'araméen très proche de celui des textes fondateurs du manichéisme, aujourd'hui largement perdus[93]. Ils permettent d'accéder à la terminologie, voire à des passages entiers, de textes manichéens originaux. Éphrem et Théodore bar Koni en sont deux illustrations exemplaires. Mais toute la littérature syriaque de controverse, y compris celle de traduction, comme pour Titus de Bostra et Sévère d'Antioche[94], est susceptible de renfermer bien d'autres matériaux manichéens[95] et les manuscrits peuvent encore receler des surprises. Parallèlement, il faut dorénavant inclure la littérature syriaque dans l'étude de la polémique antimanichéenne et de l'évolution des arguments, thèmes et techniques opposés au cours des siècles aux manichéens par les littératures analogues d'autres traditions. À ce propos, il faudrait s'intéresser davantage au genre polémique du catalogue d'hérésies, qui n'a jamais été étudié en tant que tel en contexte syriaque, alors qu'il est relativement bien connu pour les mondes grec et latin. Ce qui distingue les catalogues syriaques, par exemple, c'est qu'ils ne sont jamais des ouvrages à part entière, mais font partie d'écrits de différents genres, et cela offre matière à réflexion quant à leur raison d'être. Cela nous incite également à nous intéresser aux divers contextes de production et d'utilisation de

92. Les textes de controverse syriaques nous renseignent aussi sur les mouvements les plus disparates, aussi bien chrétiens que non, qui forment le panorama religieux mésopotamien au cours des siècles, comme nous avons eu l'occasion de le souligner à plusieurs reprises déjà : zoroastriens, ophites, sabbatiens, audiens, quqites, messaliens, mandéens, mais aussi sectes juives (Brock 1977), montanistes (voir Gerö 1977), marcionites (Fiey 1970 et Tardieu 1999), et bardesanites (Camplani 1998).

93. Le volume édité par Pedersen & Larsen 2013 donne à voir l'exiguïté des fragments syriaques manichéens conservés.

94. Le lecteur consultera maintenant avec profit les deux volumes du *Dictionary of Manichaean Texts* recensant les termes syriaques manichéens dérivés d'Éphrem, Titus de Bostra, Sévère d'Antioche et Théodore bar Koni. Sur le matériau manichéen contenu chez Titus de Bostra, voir Poirier 2010-2011.

95. Philoxène de Mabboug, par exemple, cite des paroles cosmogoniques manichéennes dans son discours contre Ḥabib analysé plus haut (Van Rompay 2007) ; Jean de Dara (ou Moïse bar Kepha) témoigne d'une interprétation manichéenne élaborée de Gn 2, 17 ; Išoʿdad de Merv, au IXe siècle, mentionne la croyance manichéenne en le Christ en gardant une terminologie d'origine dans son *Commentaire de la Bible* (Drijvers 1966, p. 197 et Gardner 1991, p. 77-78).

l'hérésiologie (milieu d'écoles, monastique, liturgique, etc.). De plus, ce genre permet de comprendre de façon privilégiée les phénomènes de transmission de textes d'un milieu à un autre, d'une langue à une autre, puisqu'il s'agit d'un genre à la structure assez simple et figée en une forme standardisée.

En tissant des liens thématiques, rhétoriques et textuels avec les équivalents grecs, arabo-musulmans, persans, entre autres, l'étude de ces sources donne une vision plus juste des milieux où les chrétiens syriaques ont évolué.

Bibliographie

ʿAbdišoʿ bar Brika, *Catalogue des livres ecclésiastiques* : Joseph Simon Assemani (éd. et trad. lat.), *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana. 3, 1*, Romae, 1725.

Acta Archelai : Mark Vermes (trad. angl.), Hegemonius, *Acta Archelai (The Acts of Archelaus)*, with introduction and commentary by S. N. C. Lieu, Turnhout, 2001 (Manichaean Studies 4).

Actes de mar Mari :

– Christelle Jullien & Florence Jullien (éd. et trad.), *Les Actes de Mār Māri*, Louvain, 2003 (CSCO 602-603, Syr. 234-235).

– Christelle Jullien & Florence Jullien (trad.), *Les Actes de Mar Mari, l'apôtre de la Mésopotamie*, Turnhout, 2001 (Apocryphes. Collection de poche de l'AELAC 11).

Barḥadbešabba ʿArbaya, *Histoire ecclésiastique* : François Nau (éd. et trad.), *La première partie de l'Histoire de Barḥadbešabba ʿArbaya : texte syriaque édité et traduit*, Paris, 1932 (PO 23).

Barhebraeus, *Candélabre du sanctuaire* XI, 2 : François Nau (éd. et trad.), *Textes monophysites*, Paris, 1919 (PO 13, 2), p. 266-269.

Barhebraeus, *Catalogue d'hérésies* : François Nau (éd. et trad.), *Textes monophysites*, Paris, 1919 (PO 13, 2), p. 252-265.

Barhebraeus, *Chronique ecclésiastique* : Jean Baptiste Abbeloos & Thomas Lamy (éds), *Gregorii Bar Hebraei Chronicon ecclesiasticum* I-III, Louvain, 1872-1877.

Chronique maronite : Ernest W. Brooks (éd.), *Chronica minora* II, Paris, 1904 (CSCO, Syr. 3, 4), p. 43–74.

Cyr d'Édesse, *Explication* : William F. Macomber (éd. et trad. angl.), *Six Explanations of the Liturgical Feasts by Cyrus of Edessa, an East Syrian Theologian of the Mid Sixth Century*, Louvain, 1974 (CSCO 355-356, Syr. 155-56).

Denys bar Ṣalibi, *Contre les chalcédoniens* : Alphonse Mingana (éd. et trad. angl.), *Woodbrooke Studies: Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshūni, Edited and Translated with a Critical Apparatus. 1, Barsalibi's Treatise against the Melchites; Genuine and Apocryphal Works of Ignatius of Antioch; A Jeremiah Apocryphon; A New Life of John the Baptist; Some Uncanonical P.*, Cambridge, 1927.

Denys bar Ṣalibi, *Contre les Arabes* : Joseph Amar (éd. et trad. angl.), Dionysius bar Ṣalībī, *A Response to the Arabs*, 2 vol., Louvain, 2005 (CSCO 614-615, Syr. 238-239).

Dictionary of Manichaean Texts : S. Clackson, E. Hunter & S. N. C. Lieu (éds), *Dictionary of Manichaean Texts. 1, Texts from the Roman Empire (Texts in Syriac, Greek, Coptic and Latin)*, Turnhout, 1998 ; François De Blois & Nicolas Sims-Williams (éds), *Dictionary of*

Manichaean Texts. 2, Texts from Iraq and Iran (Texts in Syriac, Arabic, Persian and Zoroastrian Middle Persian), Turnhout, 2006.

Doctrine d'Addaï : Alain Desreumaux (trad.), *Histoire du roi Abgar et de Jésus : présentation et traduction du texte syriaque intégral de la Doctrine d'Addaï*, Turnhout, 1993 (Apocryphes. Collection de poche de l'AELAC 3).

Éphrem de Nisibe, *Hymnes contre les hérésies* : Edmund Beck (éd. et trad. all.), *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra haereses*, Louvain, 1957 (CSCO 169-170, Syr. 76-77).

Éphrem de Nisibe, *Hymnes sur la Foi* :
—Edmund Beck (éd. et trad. all.), *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide*, Louvain, 1955 (CSCO 154-155, Syr. 73-74).
– Jeffrey Wickes (trad. angl.), St. Ephrem the Syrian, *The Hymns on Faith*, Washington DC, 2015 (The Fathers of the Church: A New Translation 130).

Éphrem de Nisibe, *Hymnes sur l'Église* : Edmund Beck (éd. et trad. all.), *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Ecclesia*, Louvain, 1960 (CSCO 198-199, Syr. 84-85).

Éphrem de Nisibe, *Réfutations en prose* :
– J. Joseph Overbeck (éd.), *S. Ephraemi Syri, Rabulae Episcopi Edesseni, Balaei aliorumque Opera Selecta*, Oxonii, 1865 [*Discours I Ad Hypatius* p. 21-58 ; *Discours II*, p. 59-73].
– Charles W. Mitchell, Anthony A. Bevan & Francis C. Burkitt (éd. et trad. angl.), *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, 2 vol., London – Oxford, 1912-1921 [trad. angl. du *Discours* I, éd. et trad. angl. de tous les autres *memre*].

Épiphane de Salamine, *Panarion* et *Anakephalaiosis* : Frank Williams (trad. angl.), *The Panarion of Epiphanius of Salamis, second revised edition*, 2 vol., Leiden – Boston, 2013.

Histoire de Joseph, ʿAqebšma et Aithalaha : Paul Bedjan (éd.), *Acta martyrum et sanctorum syriace. 2*, Paris – Leipzig, 1891, p. 351-396.

Histoire de Karka d-Bet Slok : Paul Bedjan (éd.), *Acta martyrum et sanctorum syriace. 2*, Paris – Leipzig, 1891, p. 507-535.

Histoire de Siméon bar Ṣabbaʿe : Kyle Smith (éd. et trad. angl.), *The Martyrdom and the History of Blessed Simeon bar Ṣabbaʿe*, Piscataway, 2014 (Persian Martyr Acts in Syriac. Text and Translation 3), p. 68-210.

Histoire syro-orientale de Séert : Addaï Scher & Jean Périer (éd. et trad.), *Histoire nestorienne inédite (Chronique de Séert)* I, 1, Paris, Turnhout, 1908 (PO 4, 3).

Jacques bar Šakko, *Livre des trésors* : les parties *II. Sur l'Incarnation* et *III. Sur la Providence* sont inédites.

Jacques d'Édesse, *Scholies à la Genèse* : George Phillips, (éd.), *Scholia on Passages of the Old Testament by Mār Jacob, Bishop of Edessa*, London, 1864. Voir RUANI 2013 et REEVES 2016 pour l'édition et la traduction de la Scholie à Gn 4, 1-6, exclue de l'édition citée.

Jacques de Saroug, *Memra sur Éphrem* : Joseph Amar (éd. et trad. angl.), *A Metrical Homily on Holy Mar Ephrem by Mar Jacob of Serugh*, Turnhout, 1995 (PO 47, 1).

Jean de Dara, *Sur les hérétiques* : texte inédit, ms. Mardin, Église des Quarante Martyrs, Orth. 356, f. 42v-53v (IX^{e}-X^{e} s.).

Michel le Syrien, *Chronique* : Jean-Baptiste Chabot (éd. et trad.), *Chronique de Michel le Syrien, patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199)*, t. 2, Paris, 1899 (trad.), t. 4, Paris, 1910 (texte).

Moïse bar Kepha, *Commentaire de l'Hexaemeron* : Lorenz Schlimme (trad. all.), *Der Hexaemeronkommentar des Moses bar Kepha: Einleitung, Übersetzung und Untersuchungen*, Wiesbaden, 1977 (Göttinger Orientforschungen. 1, Syriaca 14).

Moïse bar Kepha, *Commentaire sur le Paradis* : texte inédit, ms. Yale Syr. 10, f. 1r-249v (copié en 1225).

Moïse bar Kepha, *Sur la résurrection des corps* : texte inédit, ms. Birmingham, Selly Oak Colleges, Mingana syr. 56.

Moïse bar Kepha, *Traité sur le libre arbitre* : texte inédit, voir GRIFFITH 1992.

Narsaï, *Homélies sur la création* : Philippe Gignoux (éd. et trad.), *Homélies de Narsaï sur la création*, Turnhout, 1968 (PO 34, 3-4).

Philoxène de Mabboug, *Deuxième Lettre* : André de Halleux (éd. et trad.), « La deuxième Lettre de Philoxène aux monastères du Beit Gaugal », *Le Muséon* 96, 1-2, 1983, p. 5-79.

Philoxène de Mabboug, *Memre contre Ḥabib* : Maurice Brière & François Graffin (éd. et trad. lat.), *Sancti Philoxeni Episcopi Mabbugensis dissertationes decem de Uno e Sancta Trinitate incorporato et passo* III, IV et V, Turnhout, 1977 (PO 38), p. 473-641.

Philoxène de Mabboug (Pseudo-), *Explication de toutes les hérésies* :
– Ernest A. Wallis Budge (éd. et trad. angl.), *The Discourses of Philoxenus of Mabbôgh, AD 485-519, Edited from Syriac Manuscripts of the Sixth and Seventh Centuries in the British Museum, with an English Translation*, 2 vol., London, 1894, p. CXXXVI-CXXXVIII T, p. XLV-XLVIII V.
– François Nau (éd. et trad.), *Textes monophysites*, Paris, 1919 (PO 13, 2), p. 248-251.

Psaumes des errants : André Villey (trad.), *Psaumes des errants : écrits manichéens du Fayyum*, Paris, 1994 (Sources gnostiques et manichéennes 4).

Sévère d'Antioche, *Homélie cathédrale CXXIII* :
– Maurice Brière (éd. et trad.), *Les Homiliae cathedrales de Sévère d'Antioche : traduction syriaque de Jacques d'Édesse (suite). Introduction générale à toutes les homélies ; Homélies CXX à CXXV*, Paris, 1960 (PO 29), p. 124-189.
– Marc-Antoine Kugener & Franz Cumont (éd. et trad.), *Recherches sur le manichéisme. 2, Extrait de la CXXIII[e] homélie de Sévère d'Antioche*, Bruxelles, 1912.

Škand-Gumānīk Vičār : Pierre Jean de Menasce (éd. et trad.), *Une apologétique mazdéenne du IX[e] siècle : Škand-Gumānīk Vičār : La solution décisive des doutes*, Fribourg (Suisse), 1945.

Théodore bar Koni, *Livre des scholies* :
– Addaï Scher (éd.), Theodorus bar Koni, *Liber scholiorum*, Paris, 1910-12 (CSCO 55-69, Syr. 19-26).
– Robert Hespel & René Draguet (trad.), Théodore Bar Koni, *Livre des scholies. Mimrè VI-XI*, Louvain, 1982 (CSCO 432, Syr. 188).

Timothée I[er], *Épître 35* : Oscar Braun (éd. et trad. lat.), *Timothei patriarchae I epistulae*, Louvain, 1914-1915 (CSCO 74-75, Syr. 30-31).

Titus de Bostra, *Contre les manichéens* :
– Agathe Roman, Paul-Hubert Poirier, Éric Crégheur, & José Declerck (éds), *Titi Bostrensis Contra Manichaeos libri IV*, Turnhout, 2013 (Corpus Christianorum, Series Graeca 82).
– Agathe Roman, Thomas S. Schmidt & Paul-Hubert Poirier (trad.), Titus de Bostra, *Contre les manichéens*, introduction, traduction, notes et index, Turnhout, 2015 (Corpus Christianorum in translation 21).

Vie d'Éphrem : Joseph P. Amar (éd. et trad. angl.), *The Syriac Vita Tradition of Ephrem the Syrian*, Louvain, 2011 (CSCO 629-630, Syr. 242-243).

Études modernes

ABRAMOWSKI 1983 : Luise ABRAMOWSKI, « Die Anakephalaiosis zum Panarion des Epiphanius in der Handschrift Brit. Mus. Add. 12156 », *Le Muséon* 96, p. 217-230.

ALPI 2004 : Frédéric N. ALPI, « Les Manichéens et le manichéisme dans les *Homélies cathédrales* de Sévère d'Antioche (512-518) : observations sur l'*HC* 123 et sur quelques passages négligés », *Aram* 16, p. 233-243.

Aragione & Norelli 2011 : Gabriella Aragione, Enrico Norelli (éds), *Des évêques, des écoles, des hérétiques : actes du colloque international sur la « Réfutation de toutes les hérésies », Genève, 13-14 juin 2008*, Lausanne.

Ashbrook Harvey 2005 : Susan Ashbrook Harvey, « Revisiting the Daughters of the Covenants: Women's Choirs and Sacred Song in Ancient Syriac Christianity », *Hugoye* 8, 2, p. 125-149.

Beck 1978 : Edmund Beck, *Ephräms Polemik gegen Mani und die Manichäer im Rahmen der zeitgenössischen griechischen Polemik und der des Augustinus*, Louvain (CSCO 391, Subsidia 55).

Becker 2006 : Adam H. Becker, *Fear of God and the Beginning of Wisdom, The School of Nisibis and the Development of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Philadelphia (Divinations: Rereading Late Ancient Religion).

Benveniste 1932-1933 : Émile Benveniste, « Le témoignage de Théodore bar Kōnay sur le zoroastrisme », *Le monde oriental* 26-27, p. 170-215.

Berzon 2016 : Todd S. Berzon, *Classifying Christians: Ethnography, Heresiology, and the Limits of Knowledge in Late Antiquity*, Oakland.

Bierbaums 2004 : M. Bierbaums, « Ephraim the Syrian on Freedom of Will in Manichaeism (PR I I-XXVIII: *First Discourse to Hypatios*) – Reference to Manichaean Common Property? », *Aram* 16, p. 263-277.

Biesen 2002 : Kees den Biesen, *Annotated Bibliography of Ephrem the Syrian*, Giove in Umbria.

Bitton-Ashkelony 2013 : Brouria Bitton-Ashkelony, « "Neither Beginning nor End": The Messalian Imaginaire and Syriac Asceticism », *Adamantius* 19, p. 222-239.

Botha 1991 : Phil J. Botha, « The Poetic Face of Rhetoric: Ephrem's Polemics against the Jews and Heretics in *Contra Haereses* XXV », *Acta patristica et Byzantina* 2, p. 16-36

Botha 2004 : Phil J. Botha, « The Textual Strategy of Ephrem the Syrian's Hymn *Contra Haereses* I », *Acta patristica et Byzantina* 15, p. 57-75.

Brock 1977 : Sebastian Brock, « Some Syriac Accounts of the Jewish Sects », dans R. H. Fischer (éd.), *A Tribute to Arthur Vööbus: Studies in Early Christian Literature and Its Environment, Primarly in the Syrian East*, Chicago, p. 265-276.

Cameron 1994 : Averil Cameron, « Texts as Weapons: Polemic in the Byzantine Dark Age », dans A. Bowman & G. Woolf (éds), *Literacy & Power in the Ancient World*, Cambridge, p. 198-215.

Cameron 2003 : Averil Cameron, « How to Read Heresiology », *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 33, 3, p. 471-492.

Camplani 1998 : Alberto Camplani, « Rivisitando Bardesane: note sulle fonti siriache del bardesanismo e sulla sua collocazione storico-religiosa », *Cristianesimo nella storia* 19, p. 519-596.

Camplani 2011 : Alberto Camplani, « Perception de l'altérité religieuse et identité culturelle : l'élite d'Édesse entre les IIIe et Ve siècles », dans N. Belayche & J.-D. Dubois (éds), *L'oiseau et le poisson : cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, Paris, p. 39-57.

Cassin 2015 : Matthieu Cassin, « Extraire pour réfuter : pratiques de la fin du IVe siècle après Jésus-Christ », dans S. Morlet (éd.), *Lire en extraits : lecture et production des textes, de l'Antiquité à la fin du Moyen Âge*, Paris, p. 239-257.

Cassingéna-Trévédy 2008 : François Cassingéna-Trévédy, « Les confessions poétiques d'Ephrem de Nisibe », *Le Muséon* 121, 1-2, p. 11-63.

Cassingéna-Trévédy 2010 : François Cassingéna-Trévédy, « L'usage de la métaphore dans le discours hérésiologique d'Ephrem de Nisibe », dans P.-G. Delage (éd.), *Les Pères de l'Église et les dissidents : dessiner la communion : dissidence, exclusion et réintégration dans*

les communautés chrétiennes des six premiers siècles : actes du IV^e colloque de La Rochelle, 25, 26 et 27 septembre 2009, Paris, p. 87-108.

De Halleux 1963 : André De Halleux, *Philoxène de Mabbog : sa vie, ses écrits, sa théologie*, Louvain.

De Halleux 1972 : André De Halleux, « Une clé pour les hymnes d'Éphrem dans le Ms. Synai Syr. 10 », *Le Muséon* 85, p. 171-199.

De Halleux 1983 : André De Halleux, « Saint Éphrem le Syrien », *Revue théologique de Louvain* 14, p. 328-355.

Debié 2010 : Muriel Debié, « Writing History as "Histoires": The Biographical Dimension of East-Syriac Historiography », dans A. Papaconstantinou, M. Debié & H. Kennedy (éds), *Writing "True Stories": Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East*, Leiden (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 9), p. 43-75.

Debié 2015 : Muriel Debié, *L'écriture de l'histoire en syriaque : transmissions interculturelles et constructions identitaires entre hellénisme et islam : avec des répertoires des textes historiographiques en annexe*, Leiden (Late Antique History and Religion 12).

Desreumaux 2009 : Alain Desreumaux, « La figure du roi Abgar d'Édesse », dans L. Greisiger, C. Rammelt & J. Tubach (éds), *Edessa in hellenistisch-römischer Zeit: Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West: Beiträge des internationalen Edessa-Symposiums in Halle an der Saale, 14-17 Juli 2005*, Beirut, p. 31-45.

Drijvers 1966 : Han J. W. Drijvers, *Bardaiṣan of Edessa*, Assen.

Drijvers 1967 : Han J. W. Drijvers, « Quq and the Quqites: An Unknown Sect in Edessa in the Second Century AD », *Numen* 14, p. 104-129.

Dubois 1993 : Jean-Daniel Dubois, « Le manichéisme vu par l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée », *Études théologiques et religieuses* 68, 3, p. 333-339.

Duchemin 2012 : Jean-Marie Duchemin, « Un réexamen des notices de Théodore bar Konaï sur les mandéens », *Apocrypha* 23, p. 171-207.

Fiey 1970 : Jean Maurice Fiey, « Les marcionites dans les textes historiques de l'Église de Perse », *Le Muséon* 83, 1-2, p. 183-188.

Gardner 1991 : Iain Gardner, « The Manichaean Account of Jesus and the Passion of the Living Soul », dans A. van Tangerloo & S. Giversen (éds), *Manichaica Selecta: Studies Presented to Professor Julien Ries on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Leuven – Lund, p. 71-86.

Gerö 1977 : Stephen Gerö, « Montanus and Montanism according to a Medieval Syriac source », *Journal of Theological Studies* 28, p. 520-524.

Gerö 1987 : Stephen Gerö, « Ophite Gnosticism according to Theodore Bar Koni's Liber Scholiorum », dans H. Drijvers & R. Lavenant *et al.* (éds), *IV Symposium Syriacum 1984: Literary Genres in Syriac Literature (Groningen – Oosterhesselen 10-12 September)*, Rome (Orientalia Christiana Analecta 229), p. 265-274.

Griffith 1992 : Sidney Griffith, « Disputes with Muslims in Syriac Christian Texts: From Patriarch John (d. 648) to Bar Hebraeus (d. 1286) », dans B. Lewis & F. Niewöhner (éds), *Religionsgespräche im Mittelalter*, Wolfenbüttel (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 4), p. 251-273.

Griffith 1999a : Sidney H. Griffith, « Setting Right the Church of Syria: Saint Ephraem's *Hymns against Heresies* », dans W. Klingshirn & M. Vessey (éds), *The Limits of Ancient Christianity: Essays on the Late Antique Thought and Culture in Honor of R. A. Markus*, Ann Arbor, p. 97-114.

Griffith 1999b : Sidney H. Griffith , « The Marks of the "True Church" According to Ephraem's *Hymns Against Heresies* », dans G. J. Reinink & A. C. Klugkist (éds), *After*

Bardaisan: Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers, Leuven (Orientalia Lovaniensia Analecta 89), p. 125-140.

Griffith 2001 : Sidney H. Griffith, « The Thorn among the Tares : Mani and Manichaeism in the Works of St. Ephraem the Syrian », *Studia patristica* 35, p. 403-35.

Grillmeier 1990 : Alois Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne. 2, 1, Le concile de Chalcédoine (451) : réception et opposition (451-513)*, trad. de l'allemand par sœur Pascale-Dominique, Paris.

Grypeou 2008 : Emmanouela Grypeou, « Dualistic Heresies and Cults in Syriac Sources and the Construction of the of the Heretic », *The Harp* 23, p. 257-269.

Gulácsi 2013 : Zsuzsanna Gulácsi, « The Christal Seal of "Mani, the Apostle of Jesus Christ" in the Bibliothèque nationale de France », dans Pedersen & Larsen 2013, p. 245-267.

Hunter 2005 : Erica C. D. Hunter, « Theodore bar Koni and the Manichaeans », dans A. van Tongerloo & L. Cirillo (éds), *Il manicheismo: nuove prospettive della ricerca: Quinto Congresso internazionale di studi sul Manicheismo*, Turnhout, p. 167-178.

Hunter 2011 : Erica C. D. Hunter, « Syriac Sources and Manichaeaism: A Four Hundred Year Trajectory », dans J. van den Berg, A. Kotzé, T. Nicklas, & M. Scopello (éds), *In Search of Truth: Augustine, Manichaeism and other Gnosticism: Studies for Johannes van Oort at Sixty*, Leiden, p. 291-300.

Inglebert 2001 : Hervé Inglebert, « L'histoire des hérésies », dans *Id.*, *Interpretatio Christiana : les mutations des savoirs (cosmographie, géographie, ethnographie, histoire) dans l'Antiquité chrétienne 30-630 après J.-C.*, Paris, p. 393-461.

Jarry 1965 : Jacques Jarry, « Une semi-hérésie syro-égyptienne : l'audianisme », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 63, p. 169-195.

Jeanjean 1999 : Benoît Jeanjean, *Saint Jérôme et l'hérésie*, Paris (Série Antiquité 161).

Jullien & Jullien 1999 : Christelle Jullien & Florence Jullien, « Les Actes de Mār Māri : une figure apocryphe au service de l'unité communautaire », *Apocrypha* 10, p. 177-193.

Jullien & Jullien 2001 : Christelle Jullien & Florence Jullien, « "Aux temps des disciples des apôtres" : les sabbatiens d'Édesse », *Revue de l'histoire des religions* 218, 2, p. 155-170.

Jullien & Jullien 2003 : Christelle Jullien & Florence Jullien, *Aux origines de l'Église de Perse : les Actes de Mār Māri*, Louvain (CSCO 604, Subsidia 114).

Kaufhold 2011 : Hubert Kaufhold, « Häresie, Schisma und Apostasie in den Kirchenrechtsquellen der Orientalischen Kirchen », dans J. Verheyden & H. Teule (éds), *Heretics and Heresies in the Ancient Church and in Eastern Christianity*, Leuven – Paris – Walpole (Eastern Christian Studies 10), p. 313-332.

Klein 1991 : Wassilios W. Klein, *Die Argumentation in den griechisch-christlichen Anti-manichaica*, Wiesbaden (Studies in Oriental Religions 19).

Koonammakkal 2006 : Thomas Koonammakkal, « Ephrem's Theology of Humour », *Studia patristica* 41, p. 51-56.

Le Boulluec 1985 : Alain Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque IIe-IIIe siècles. 1, De Justin à Irénée ; 2, Clément d'Alexandrie et Origène*, Paris.

Le Boulluec *à paraître* : Alain Le Boulluec, « Mani déguisé en monophysite », dans A. Van den Kerchove & L. G. Soares Santoprete (éds), *Gnose et manichéisme : entre les oasis d'Égypte et la Route de la soie : hommage à Jean-Daniel Dubois*, Turnhout (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses 147).

Leroy 1964 : Jules Leroy, *Les manuscrits syriaques à peintures conservés dans les bibliothèques d'Europe et d'Orient : contribution à l'étude de l'iconographie des églises de langues syriaques*, 2 t., Paris (Institut français d'archéologie de Beyrouth. Bibliothèque archéologique et historique 77).

Lieu 1992 : Samuel N. C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, Tübingen.

Lieu 1994 : Samuel N. C. Lieu, « Some Themes in Later Roman Anti-Manichaean Polemics », dans *Id.*, *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, Leiden – New York – Köln (Religions in the Graeco-Roman World 118), p. 156-202.

Lieu 2004 : Samuel N. C. Lieu, « Manichaean Terms in Syriac: Some Observations on Their Transmission and Transformation », *Aram* 16, p. 129-140.

Lieu 2015 : Judith M. Lieu, *Marcion and the Making of a Heretic: God and Scripture in the Second Century*, Cambridge.

Lim 1995 : Richard Lim, *Public Disputation: Power and Social Order in Late Antiquity*, Berkeley.

Lim 2008 : Richard Lim, « The *Nomen Manichaeorum* and Its Uses in Late Antiquity », dans E. Iricinschi & H. Zellentin (éds), *Heresy and Identity in Late Antiquity*, Tübingen (Texts and Studies in Ancient Judaism 119), p. 143-167.

McClure 1979 : Judith McClure, « Handbooks against Heresy in the West, From the Late Fourth to the Late Sixth Centuries », *Journal of Theological Studies* 30, 1, p. 186-197.

McVey 1999 : Kathleen E. McVey, « Were the Earliest *Madrāšē* Songs or Recitations? », dans G. C. Reinink & A. C. Klugkist (éds), *After Bardaisan: Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers*, Leuven (Orientalia Christiana Analecta 89), p. 185-199.

McVey 2007 : Kathleen Elizabeth McVey, « Ephrem the Kitharode and Proponent of Women: Jacob of Sarug's Portrait of a 4th-c. Churchman for the 6th c.-Viewer and its Significance for the 21st-c. Ecumenist », dans S. T. Kimbrough (éd.), *Orthodox and Wesleyan Ecclesiology*, Crestwood, New York, p. 229-253.

Morehouse 2013 : Robert Morehouse, *Bar Daysan and Mani in Ephraem the Syrian's Heresiography*, thèse de doctorat, Catholic University of America, Washington DC.

Nakano 2009 : Chiemi Nakano, « Des rapports entre les marcionites et les manichéens dans un corpus éphrémien : *S. Ephrem's Prose Refutations of Mani, Marcion, Bardaisan* », dans M.-A. Amir-Moezzi, J.-D. Dubois, Ch. Jullien & F. Jullien (éds), *Pensée grecque et sagesse d'Orient : hommage à Michel Tardieu*, Turnhout (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses 142), p. 441-453.

Norelli 2009 : Enrico Norelli (éd.), « Costruzioni dell'eresia nel cristianesimo antico », *Rivista di storia del cristianesimo* 6, p. 323-434.

Outtier 1973 : Bernard Outtier, « Saint Éphrem d'après ses biographies et ses œuvres », *Parole de l'Orient*, p. 11-33.

Paz & Weiss 2015 : Yakir Paz & Tzahi Weiss, « From Encoding to Decoding: The AṬBḤ of R. Hiyya in Light of a Syriac, Greek and Coptic », *The Journal of Near-Eastern Studies* 74, p. 45-65.

Pedersen 2013 : Nils A. Pedersen, « Manichaean Self-Designations in the Western Tradition », dans J. van Oort (éd.), *Augustine and Manichaean Christianity: Selected Papers from the First South African Conference on Augustine of Hippo, University of Pretoria, 24-26 April 2012*, Leiden – Boston (Nag Hammadi and Manichaean Studies 83), p. 177-196.

Pedersen & Larsen 2013 : Nils A. Pedersen & John M. Larsen (éds), *Manichaean Texts in Syriac: First Editions, New Editions and Studies*, Turnhout (Corpus Fontium Manichaeorum. Series Syriaca 1).

Poirier 2010-2011 : Paul-Hubert Poirier, « Les matériaux manichéens dans le *Contre les manichéens* de Titus de Bostra : évaluation et commentaire », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE). Section des sciences religieuses* 119, p. 143-148.

Pourkier 1992 : Aline Pourkier, *L'hérésiologie chez Épiphane de Salamine*, Paris (Christianisme antique 4).

Reeves 1997 : John C. Reeves, « Manichaean Citations from the *Prose Refutations* of Ephrem », dans P. Mirecki & J. BeDhun (ed.), *Emerging From Darkness: Studies in the Recovery of Manichaean Sources*, Leiden – New York – Köln (Nag Hammadi and Manichaean Studies 43), p. 217-288.

Reeves 2011 : John C. Reeves, *Prolegomena to a History of Islamicate Manichaeism*, Oakville (Comparative Islamic Studies).

Reeves 2015 : John C. Reeves, « Further Textual Evidence Pertaining to the Enigmatic "Mani-Citations" of Severus of Antioch », *Open Theology* 1, 1, p. 436-444.

Reeves 2016 : John C. Reeves, « Jacob of Edessa and the Manichaean *Book of Giants?* », dans M. Goff, L. T. Stuckenbruck & E. Morano (éds), *Ancient Tales of Giants from Qumran and Turfan: Contexts, Traditions, and Influences,* Tübingen (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 360), p. 199-211.

Ries 1988 : Julien Ries, *Les études manichéennes : des controverses de la réforme aux découvertes du xx^e^ siècle*, Louvain-la-Neuve.

Ross 2001 : Steven K. Ross, *Roman Edessa: Politics and Culture in the Eastern Fringe of the Roman Empire*, London.

Ruani 2012 : Flavia Ruani, *Le manichéisme vu par Éphrem le Syrien : analyse d'une réfutation doctrinale*, 2 tomes, thèse de doctorat, École pratique des hautes Études, Paris – Sapienza, Università di Roma.

Ruani 2013 : Flavia Ruani, « Recherches sur la place d'Éphrem de Nisibe dans la littérature syriaque anti-manichéenne », *Parole de l'Orient* 38, p. 83-108.

Ruani *à paraître (a)* : Flavia Ruani, « John of Dara on Mani: Manichaean Interpretations of Gen. 2:17 in Syriac », dans E. Hunter, S. Lieu & E. Morano (éds), *IAMS Symposium Proceedings*, Leiden.

Ruani *à paraître (b)* : Flavia Ruani, « Sur les traces syriaques des manichéens : les réfutations de Moïse bar Kepha (ix^e^ s.) et de Jacques bar Šakko (xiii^e^ s.) », dans A. Van den Kerchove & L. G. Soares Santoprete (éds), *Gnose et manichéisme : entre les oasis d'Égypte et la Route de la soie : hommage à Jean-Daniel Dubois*, Turnhout (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses 147), p. 299-332.

Russell 2005 : Paul Russell, « Nisibis as the Background to the Life of Ephrem the Syrian », *Hugoye* 8, p. 179-235.

Scopello 2005 : Madeleine Scopello, « Julie, manichéenne d'Antioche (d'après la Vie de Porphyre de Marc le Diacre, ch. 85-91) », dans *Ead.*, *Femme, gnose et manichéisme : de l'espace mythique au territoire du réel*, Leiden – Boston (Nag Hammadi and Manicheaen Studies 53), p. 237-292.

Shepardson 2008 : Christine C. Shepardson, *Anti-Judaism and Christian Orthodoxy: Ephrem's Hymns in Fourth-Century Syria*, Washington DC (Patristic Monograph Series 20).

Sims-Williams 2003 : Nicolas Sims-Williams, « A Christian Sogdian Polemic against the Manichaeans », dans C. Cereti, M. Maggi & E. Provasi (éds), *Religious Themes and Texts of Pre-Islamic Iran and Central Asia: Studies in Honour of Professor Gherardo Gnoli on the Occasion of His 65th Birthday on 6th December 2002*, Wiesbaden, p. 399-408.

Stroumsa & Stroumsa 1988 : Gedaliahu Stroumsa & Sarah Stroumsa, « Aspects of Anti-Manichaean Polemic in Late Antiquity and Under Early Islam », *The Harvard Theological Review* 81, p. 37-58.

Swanson 2015 : Mark N. Swanson, « Mani as a Stand-In for Muslims? The Question of Address in Yaḥyā ibn Jarīr, "On the Necessity of the Crucifixion" », dans S. H. Griffith & S. Grebenstein (éds), *Christsein in der islamischen Welt: Festschrift für Martin Tamcke zum 60. Geburtstag*, Wiesbaden, p. 283-297.

Tardieu 1981 réimpr. 1997 : Michel Tardieu, *Le manichéisme*, Paris (Que sais-je ?).

Tardieu 1987 : Michel Tardieu, « Principes de l'exégèse manichéenne du Nouveau Testament », dans *Id.* (éd.), *Les règles de l'interprétation*, Paris (Centre des religions du livre. Patrimoines), p. 123-146.

Tardieu 1999 : Michel Tardieu, « L'imitation du monde selon Marcion d'après les auteurs orientaux », dans Ph. Gignoux (éd.), *Ressembler au monde : nouveaux documents sur la théorie du macro-microcosme dans l'Antiquité orientale*, Turnhout (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses 106), p. 41-53.

Tardieu 2008 : Michel Tardieu, « Le schème hérésiologique de désignation des adversaires dans l'inscription nestorienne chinoise de Xi'an », dans C. Jullien (éd.), *Controverses des chrétiens dans l'Iran sassanide*, Paris (Studia Iranica. Cahier 36. Chrétiens en terre d'Iran 2), p. 207-226.

Teule 1999 : Herman Teule, « "It is not Right to Call Ourselves Orthodox and the Others Heretics": Ecumenical Attitudes in the Jacobite Church in the Time of the Crusaders », dans K. Ciggaar & H. Teule (éds), *East and West in the Crusader States: Context, Contacts, Confrontations. 2*, Leuven (Orientalia Lovaniensia Analecta 92), p. 13-27.

Teule 2007 : Herman Teule, « Jacob bar Šakko, the Book of Treasures and the Syrian Renaissance », dans J. P. Monferrer-Sala (éd.), *Eastern Crossroads: Essays on Medieval Christian Legacy*, Piscataway, p. 143-154.

Teule 2010 : Herman Teule, « Mushe bar Kepha », dans D. Thomas & A. Mallet (éds), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. 2, (900-1050)*, Leiden – Boston (History of Christian-Muslim Relations 14), p. 98-101.

Vajda 1966 : Georges Vajda, « Le témoignage d'al-Māturidī sur la doctrine des manichéens, des dayṣānites et des marcionites », *Arabica* 13, p. 1-38.

Van Rompay 2007 : Lucas Van Rompay, « Bardaisan and Mani in Philoxenus of Mabbog's Memre against Habbib », dans W. J. Van Bekkum, J. W. Drijvers & A. C. Klugkist (éds), *Syriac Polemics: Studies in Honour of Gerrit Jan Reinink*, Leuven (Orientalia Lovaniensia Analecta 170), p. 77-90.

Walker 2006 : Joel Walker, *The Legend of Mar Qardagh: Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq*, Berkeley (The Transformation of the Classical Heritage 40).

Willing 2008 : Meike Willing, *Eusebius von Cäsarea als Häreseograph*, Berlin (Patristische Texte und Studien).

Zotenberg 1874 : Hermann Zotenberg, *Catalogues des manuscrits syriaques et sabéens (mandaïtes) de la Bibliothèque nationale de France*, Paris.

Les controverses christologiques en syriaque : controverses réelles et controverses imaginées

Sebastian P. Brock
Université d'Oxford

En ce qui concerne le sujet des controverses christologiques, la langue syriaque peut se vanter d'une position de privilège unique parmi les langues de l'Antiquité tardive, parce que c'est seulement en syriaque qu'on peut lire des textes qui appartiennent à chacune des trois Églises différentes qui, au cours du VI^e^ siècle, se firent jour à cause des controverses suscitées par la définition dogmatique du concile de Chalcédoine de 451, c'est-à-dire l'Église dyophysite chalcédonienne (depuis Justin I^er^ et surtout Justinien, Église officielle de l'Empire), l'Église de l'Orient, aussi dyophysite, qui se trouvait surtout dans l'Empire sassanide, et l'Église miaphysite, syriaque orthodoxe (en accord avec les Églises copte, arménienne et, à cette époque-là, géorgienne, et aussi éthiopienne). L'objection fondamentale des deux groupes principaux qui n'acceptèrent pas le concile portait sur l'absence de logique dans la formulation christologique. Ainsi, selon Išoʿyahb II, patriarche de l'Église de l'Orient de 628 à 645 :

> « Ceux qui se sont réunis en concile à Chalcédoine – malgré leur intention affichée de restaurer la Foi, se sont écartés, eux aussi, de la foi véritable. Ils ont mis, avec leurs formules sans vigueur et de sens obscur, une pierre d'achoppement devant beaucoup de gens. »[1]

Et Sévère, patriarche miaphysite d'Antioche (512-538) :

> « Pour ceux qui ont un minimum d'éducation en théologie, il est de toute évidence qu'il est contradictoire de parler de deux natures en ce

1. Išoʿyahb II, *Lettre christologique*, sections 42-44.

Les controverses religieuses en syriaque, F. Ruani (éd.), Paris, 2016 (Études syriaques 13), p. 105-117.

> qui concerne l'unique Christ, qui est une hypostase, parce que, où qu'on parle d'une hypostase, forcément il faut parler d'une nature. »[2]

Ce sont en effet ces deux termes, nature *(physis/kyana/kyono)* et hypostase *(hypostasis/qnoma/qnumo)*, qui étaient surtout causes de confusion, parce qu'ils avaient des significations différentes pour les divers participants de la controverse. En outre, il y avait d'autres ambiguïtés d'interprétation des termes techniques du débat, surtout du verbe grec *diairo* : s'agit-il de « distinguer » ou de « diviser » ? Et pour le traducteur syriaque, fallait-il choisir entre *praš* (qui conserve l'ambiguïté), ou *palleg*, « diviser » ? La possibilité d'une méprise sérieuse est grande dans le contexte de la christologie.

On peut aborder notre sujet à plusieurs niveaux. Pour le niveau proprement théologique, c'est-à-dire la question de comment décrire la relation entre la divinité et l'humanité dans le Christ incarné, je me bornerai à quelques remarques rapides. Ici il y a deux questions connexes à poser : les formulations christologiques, verbalement contradictoires ou opposées, sont-elles vraiment inconciliables (et dans cette éventualité, laquelle est la juste) ? Ou sont-elles compatibles, chacune avec les autres ? Évidemment, au temps des controverses, surtout aux VI^e^ et VII^e^ siècles, c'est la première question qui compte, mais il revient au dialogue œcuménique moderne de se rendre compte du fait qu'à l'arrière-plan du conflit verbal, on peut discerner trois approches différentes, mais toutes valables, au problème de définir l'indéfinissable. Comment expliquer ces deux points de vue divergents ? La solution est assez simple : dans l'Antiquité tardive, au feu des controverses, tout le monde comprenait les termes techniques et les formulations christologiques seulement à partir de son propre point de vue, sans s'efforcer de comprendre leur signification du point de vue des adversaires. Par contraste, le dialogue œcuménique contemporain, en réfléchissant après coup, est mieux placé pour considérer la question avec plus d'objectivité et, à condition qu'on s'efforce de comprendre chaque tradition christologique selon ses propres catégories de pensée, il y a la possibilité d'aboutir à un accord, voire à une déclaration christologique commune entre deux Églises – telle que celles qui se sont produites de nos jours, par exemple entre le patriarche syro-orthodoxe Moran Mor Ignatius Zakka I^er^ Iwas et le pape Jean-Paul II (en 1984), et entre le patriarche de l'Église d'Orient, Mar Dinkha IV et le pape Jean-Paul II (en 1994)[3].

2. Sévère d'Antioche, *Contra Nephalium*, p. 16.

3. Voir Brock 2004b et 2005.

Ce que les sources syriaques nous apprennent, c'est qu'il y avait aussi beaucoup de controverses internes à chacune des trois traditions. Ainsi, Sévère menait-il sa polémique christologique non seulement contre les chalcédoniens, comme Nephalius et Jean de Césarée le *grammatikos*, mais aussi contre Serge le Scholastique et Julien d'Halicarnasse[4]. Une situation semblable se retrouve aussi dans l'Église chalcédonienne et l'Église de l'Orient. Notons en passant qu'il n'est pas toujours évident de savoir de quelle tradition un manuscrit témoigne : c'est le cas du manuscrit de la British Library Add. 14 535 qui conserve le débat avec Paul évêque de Nisibe, débat qui a eu lieu vers la fin du règne de Justinien. Selon Antoine Guillaumont qui a édité le texte[5], il s'agit d'une confrontation entre l'Église miaphysite et l'Église de l'Orient. Cependant, le contenu des autres textes du manuscrit démontre qu'en réalité il s'agit d'un manuscrit chalcédonien d'origine monothélite[6].

Les sources syriaques du VI^e^ siècle

Passons maintenant aux sources syriaques du VI^e^ siècle. Nous avons nombre de textes et de manuscrits qui concernent la christologie appartenant aux trois traditions christologiques, mais surtout à la tradition syro-orthodoxe, grâce à l'abbé Moïse de Nisibe qui, au début du X^e^ siècle, avait réuni une collection de manuscrits anciens pour la bibliothèque de son monastère, Deir al-Surian, en Égypte[7]. Parmi ces manuscrits, il y en a plusieurs contenant des ouvrages des deux grands protagonistes de la cause miaphysite, Sévère, patriarche d'Antioche (512-538) et Philoxène de Mabboug (m. 523).

Les controverses sont transmises de façons très diverses[8]. Il y a surtout des traités, souvent très développés, adressés à un adversaire, parfois sous forme de correspondance. Cela est le cas de plusieurs ouvrages polémiques de Sévère[9], et les *Discours* de Philoxène *contre Ḥabib*[10]. Parfois il s'agit d'un texte destiné seulement à fortifier les adeptes dans leur opinion.

4. Voir à ce sujet la contribution de Yonatan Moss dans ce volume.
5. *Colloque avec Paul de Nisibe*.
6. Voir Brock 1985a et l'article de Maria Conterno publié dans ce volume même.
7. Voir Brock 2004a.
8. Pour l'arrière-plan grec, voir Lim 1995 et Cameron 1991, 2014 ; pour les débats en syriaque, voir Walker 2006, p. 169-180.
9. Sévère d'Antioche, *Contra Nephalium, Contra Grammaticum*.
10. Philoxène de Mabboug, *Memre contre Ḥabib*.

Plus intéressants pour nous aujourd'hui sont les discussions et les débats formels, soient-ils réels ou imaginés. Des débats véritables se tenaient souvent devant un arbitre. Citons Siméon de Bet Aršam qui, selon Jean d'Éphèse[11], voyageait en Perse en lançant, de temps en temps, un défi aux « nestoriens » : le débat qui en résulte se serait tenu devant un fonctionnaire zoroastrien. Grâce à son habilité dans l'art de la dialectique, Siméon gagna le sobriquet de « controversiste » ou « dialecticien ». Plus sérieuses étaient les discussions ayant lieu à l'initiative d'une personne d'autorité, comme le colloque avec les miaphysites de 532, convoqué par l'empereur Justinien, ou le débat devant Khosro II en 612 entre les évêques miaphysites et dyophysites[12], ou encore celui entre les maronites et les syro-orthodoxes à Damas sous le calife Muʿawiya en 659[13]. Je reviendrai plus tard sur le premier colloque, celui de 532.

Il y avait aussi les débats imaginés. En grec on pense aux dialogues littéraires, de style platonicien, entre un « orthodoxe » et un « hérétique », comme l'*Eranistês* de Théodoret de Cyr (composé en 448)[14] ou l'*Hermias* de Cyrille d'Alexandrie[15]. Ni l'un ni l'autre n'a été traduit en syriaque, et à ma connaissance il n'existe pas en syriaque de dialogue semblable sur la christologie, bien qu'il y ait quelques exemples du genre appartenant au dialogue théologique, comme le dialogue sur le destin, du cercle de Bardesane d'Édesse (m. 222)[16], et les dialogues monastiques de Jean d'Apamée (V^e^ siècle)[17]. Néanmoins, on peut citer plusieurs textes analogues qui supposent l'existence de deux interlocuteurs. Ainsi, dans la poésie narrative des deux grands poètes du tournant du V^e^-VI^e^ siècle, Narsaï et Jacques de Saroug, les *schémata* rhétoriques de *prosopoia* et *ethopoia* sont utilisés assez souvent, surtout chez Jacques, mais puisque Jacques évite toute polémique christologique, c'est seulement Narsaï qui s'adresse à ses adversaires en discours direct et qui compare le débat à un procès juridique :

> « Présentons notre cause devant le Juge qui écoute avec justice, apportons des témoins de la bibliothèque de l'Esprit ;

11. Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* X, PO 17, p. 144-152 ; cf. Walker 2006, p. 176-177.
12. *Synodicon Orientale*, p. 562-580. Sur ce débat, voir la contribution de Florence Jullien dans ce volume.
13. *Chronique maronite*, p. 70.
14. Théodoret de Cyr, *Eranistês*.
15. Cyrille d'Alexandrie, *Dialogues*.
16. Bardesane, *Livre des lois des pays*.
17. Jean d'Apamée, *Dialogues*.

> soient présentes les deux parties, face à face, comme dans un procès, et que la Volonté divine soit le *scholastikos* (avocat) qui écoute les deux côtés. »[18]

D'une pertinence plus manifeste est une *sogita* dialoguée entre Cyrille et Nestorius[19], peut-être inspirée par le scénario dépeint par Narsaï. En tout cas, l'auteur anonyme utilise le genre, très ancien en Mésopotamie, de la dispute de préséance. Je retournerai à ce texte intéressant vers la fin de l'article. Ici il faut aussi mentionner le genre des *erotapokriseis*, les œuvres structurées par questions et réponses[20], qu'on utilisait à des fins de pédagogie, y compris l'instruction en christologie, ainsi que pour fournir les bonnes réponses aux questions éventuelles d'un adversaire. Outre ce procédé défensif, on trouve aussi, à l'inverse, des séries de questions à poser, culminant en un « oui » ou un « non », formulées avec l'intention de diriger l'adversaire vers une *reductio ad absurdum*[21].

En dernier lieu, on ne doit pas oublier la popularité des florilèges dogmatiques où les protagonistes essayaient de faire remonter leurs propres positions polémiques aux autorités d'autrefois[22]. En syriaque on pense surtout aux vastes collections dirigées contre plusieurs positions christologiques contenues dans un certain nombre de manuscrits de la British Library[23]. Par cette utilisation singulière de leurs écrits, beaucoup d'auteurs, surtout ceux du IVe siècle, se trouvèrent impliqués, de façon complètement anachronique, dans les controverses du VIe siècle, leurs ouvrages ayant été pillés pour en tirer des extraits étayant telle ou telle position.

Pour nous, lecteurs de ces textes syriaques portant sur les controverses christologiques, qui voulons obtenir une compréhension véritable de leur contenu, il y a des choses qu'il ne faut pas oublier. Il faut surtout se souvenir du fait que pour les participants à ces controverses, la question du salut était fondamentale – pour eux, il ne s'agissait certainement pas de couper les cheveux en quatre, comme il pourrait paraître au lecteur

18. Narsaï, *Homélies festales*, *Discours* II, lignes 471-474.

19. *Dialogue entre Cyrille et Nestorius*.

20. On trouvera plusieurs exemples dans les *Nestorian Christological Texts*, p. 54-61, 93-101.

21. Par exemple, *Opuscoli calcedonensi* II, XIII, XIV, XXI, et le commentaire de P. Bettiolo, p. 20 ; Brock 1986 ; voir aussi le Fragment 91 de Deir al-Surian dans Brock & Van Rompay 2014, p. 429. Ce procédé s'appelle en syriaque *mawblanuta da-lwat škirata*.

22. Sur ces collections, voir Richard 1964, Chadwick 1969, et surtout Grillmeier 1990, p. 86-123. On trouve aussi des réfutations : le *Philalèthe* de Sévère était sa réponse au *Florilegium Cyrillianum* des partisans du concile de Chalcédoine.

23. Par exemple, BL Add. 12 155, 14 532 et 14 533.

moderne. Ainsi, par exemple, pour ceux appartenant à la tradition miaphysite, toute formulation dyophysite impliquerait que l'Incarnation n'est pas complète, et par conséquent le salut pas assuré ; vice versa, pour les fidèles des deux traditions dyophysites, la formulation miaphysite impliquerait une conséquence analogue. Au fond, il était question de deux conceptions différentes du mécanisme du salut, pour ainsi dire : au risque de trop simplifier, on peut dire que pour les miaphysites, et la tradition christologique alexandrine en général, le salut est achevé au moment de la conception du Verbe, qui a ainsi assumé l'humanité ; par conséquent, pour eux, l'unicité du Christ est essentielle. Par contraste, pour l'Église de l'Orient et la tradition antiochienne, c'est l'ascension du Christ qui unifie finalement la distinction entre les deux natures, la divinité et son humanité – qui représente notre humanité.

Précisément parce qu'on conduisait les débats à un niveau assez élevé, dans la manifestation publique des querelles, il y avait tendance à transférer la question à un contexte plus visible, comme la liturgie. Ceci s'applique aux controverses sur le *Trisagion* (« Saint Dieu, Saint Fort, Saint Immortel »), une formule liturgique qui acquit un emploi répandu au cours de la deuxième moitié du V^e^ siècle, mais dont l'interprétation resta non précisée : au moins quatre possibilités furent formulées, et le choix de l'une ou de l'autre changeait de région en région. En Syrie et en Égypte, le destinataire était le Fils, mais en Palestine et à Constantinople c'était la Trinité, ou bien les trois personnes de la Trinité à tour de rôle. Pierre le Foulon, le patriarche d'Antioche (m. 488), ajouta, pour clarification, les mots « qui était crucifié pour nous ». Quand des gens d'origine syrienne résidant à Constantinople chantaient le *Trisagion* avec cette addition, les citoyens de la capitale étaient scandalisés[24]. Bientôt, puisque la Syrie et l'Égypte étaient les bastions du miaphysisme, leur interprétation du *Trisagion* ne fut plus considérée comme une question de géographie, mais, de façon erronée, comme une marque d'identité en matière de christologie[25].

Un débat réel et un dialogue imaginé

Passons maintenant à nos deux exemples particuliers, l'un d'un colloque réel, et l'autre d'un dialogue imaginé.

Il est bien sûr très rare d'avoir la possibilité de lire les rapports d'un même débat provenant des deux partis opposés. Heureusement un bel exemple existe en syriaque. En 532 l'empereur Justinien fit venir à

24. Évagre le Scholastique, *Histoire ecclésiastique* III, 44.

25. Brock 1985b.

Constantinople un groupe d'évêques miaphysites pour qu'ils aient des discussions théologiques avec des évêques chalcédoniens, dans l'espoir d'aboutir à un rapprochement. Depuis longtemps on peut lire le compte rendu de la rencontre dans une lettre conservée en latin, écrite par Innocent, évêque de Maronie[26]. De la part des évêques miaphysites, on a la *plerophoria*, ou déclaration doctrinale, soumise à l'avance, qui est conservée dans l'*Histoire ecclésiastique* du Pseudo-Zacharie le Rhéteur[27], et aussi un résumé du débat transmis dans deux manuscrits de la British Library[28]. Heureusement la source du résumé, c'est-à-dire le texte originel qui relate les événements *in extenso*, a été trouvée dans un manuscrit de l'université de Harvard[29]. Ce document, dont le début et la fin sont tronqués, nous offre un compte rendu des événements depuis la fin de la deuxième *suntuchia* (ou rencontre) des évêques miaphysites avec les autorités, jusqu'au troisième jour des discussions, vers la fin du colloque, quand l'empereur reçut les évêques en audience.

Les miaphysites avaient demandé chaque jour aux autorités impériales un rapport officiel, mais leur demande fut refusée par le *magistros*, parce que – dit-il – il n'avait pas reçu d'instructions à ce sujet[30]. Il est instructif de faire une comparaison entre les deux comptes rendus, leurs auteurs ayant beaucoup de liberté dans la façon de rapporter les événements. Ainsi, chaque parti a choisi de souligner seulement les aspects qui lui étaient favorables et de passer sous silence les autres. Il est évident que chaque côté voulait prendre le dessus sur l'autre, et le compromettre en posant des questions gênantes. Bien au fait de cette tactique, les évêques miaphysites, avant d'écrire une réponse pour la défense de Dioscore, commencèrent avec une condamnation d'Eutychès. Et à leur tour, ils demandaient l'opinion des évêques chalcédoniens sur la *Lettre d'Ibas*, acceptée au concile de Chalcédoine, mais source d'embarras pour beaucoup de chalcédoniens au VI^e^ siècle (la *Lettre* ne figure plus dans les actes grecs du concile, seulement dans les actes latins).

26. Innocent de Maronie, *Epistula ad Thomam*.

27. Zacharie (Pseudo-) Rhéteur, *Histoire ecclésiastique* IX, 15 (aussi dans Michel le Syrien, *Chronique* IX, 22).

28. Ms. BL Add. 12 155, dans *Documents pour servir à l'histoire de l'Église nestorienne*, p. 192-196 ; le texte se trouve aussi dans le ms. BL Add. 14 533 ; traduction anglaise dans *Colloque de 532*, p. 113-117.

29. Voir *Colloque de 532*, où on trouvera les références aux autres sources. Voir aussi Brock 1984, chap. XI, « The Orthodox-Oriental Orthodox Conversations of 532 », p. 219-227.

30. *Colloque de 532*, section 11.

Même si les procédés étaient très autoritaires, il est évident que Justinien était très désireux d'accomplir « la paix de l'Église », et il offrit des concessions remarquables : en premier lieu, il accepta la *plerophoria* des miaphysites comme orthodoxe ; ensuite, dit-il, « vous pouvez anathématiser Diodore, Théodore, Théodoret, Ibas, Nestorius et Eutychès, mais il faut s'abstenir d'anathématiser ceux qui parlent de deux natures après l'union ; il n'est pas nécessaire d'accepter la définition de foi de Chalcédoine, mais il faut cesser d'anathématiser le *Tome* de Léon »[31]. Avec de telles concessions de la part de l'empereur, le refus des miaphysites pourrait paraître obstiné, mais il devient compréhensible quand on lit les derniers mots de Justinien : « En tout cas les *libelloi* des Romains ne seront pas retirés. »[32] Du point de vue des évêques miaphysites, il n'y avait aucun avantage, parce que le statu quo en vigueur précédemment par rapport à leur position restait le même, à savoir sans qu'ils aient aucune possibilité de regagner leurs sièges épiscopaux. Avec ses derniers mots, Justinien, en politicien astucieux qu'il était, avait effectué un coup de propagande : s'étant rendu compte de la disposition inflexible des évêques miaphysites, il a détourné l'échec du colloque en en rejetant la responsabilité sur l'intransigeance des évêques miaphysites face à ses grandes concessions. Ceci s'accorde très bien avec les mots de la prière de Justinien au commencement du troisième jour, reportée par Innocent :

> « S'ils veulent vraiment s'unir avec nous, c'est-à-dire ton Église, oblige-les à donner leur adhésion ; si non, assure-toi que la faute soit à eux, et pas à nous, et qu'ils en portent la responsabilité, et pas nous. »[33]

Pour mon deuxième exemple, j'ai choisi un dialogue fictif entre Cyrille et Nestorius qui figure parmi les poèmes de Narsaï, bien que l'auteur véritable doive avoir vécu après Narsaï, au VI^e^ siècle au moins[34]. Il s'agit d'une *sogita* dialoguée d'un type bien connu en syriaque, quoique dans la plupart de ces *sogyata* dialoguées, les deux protagonistes soient des figures bibliques[35]. Une courte introduction explique le contexte aux auditeurs ; elle se termine par ces mots : « Le loup rapace d'Égypte s'oppose à votre parti, mais un prêtre éminent de votre côté se consacra à le réfuter. »[36] Le

31. *Colloque de 532*, p. 116-7 (section 7 du sommaire dans le ms. BL Add. 12 155).

32. *Ibid*.

33. Innocent de Maronie, *Epistula ad Thomam*, section 88.

34. *Dialogue entre Cyrille et Nestorius*.

35. Voir Brock 1991.

36. *Dialogue entre Cyrille et Nestorius*, strophes 4-5.

dialogue commence à la strophe 6, et continue jusqu'à la strophe 47. Il est remarquable que les deux strophes finales, où on s'attendrait à une déclaration de victoire en faveur de Nestorius, restent essentiellement seulement doxologiques. Voici un échantillon[37] :

Cyrille : « Regardez, il y a un médiateur entre vous et moi,
le grand Paul : écoute, mon ami,
Dieu envoya son Fils
et il est devenu chair dans la Vierge (cf. Jn 1, 14 ; Gal 4, 4). »
Nestorius : « Paul lui-même annonce
qu'il est le Médiateur entre son Père et nous (cf. 1 Tim 2, 5) ;
Pourquoi donc insultez-vous si audacieusement
le Fils du Père qui s'est vêtu du corps ? »
Cyrille : « Si c'est notre corps qui est mort
et, ayant supporté les souffrances, était crucifié,
alors les juifs ont tué un homme :
pourquoi injuriez-vous leur jalousie ? »
Nestorius : « Et si le Verbe du Père est devenu
chair méprisable, comme vous le dites,
vous êtes le compagnon de cette troupe
qui insulta et tua le Seigneur. »

Bien que le niveau théologique reste bas, le dialogue souligne plusieurs points centraux qui caractérisent les approches différentes des deux traditions christologiques. Prenons note ici de l'importance fondamentale des textes bibliques et des problèmes d'interprétation, comme ceux posés ici par Jn 1, 14, un verset très controversé, *Le Verbe est devenu chair et habita en nous* : que veut dire « devenir » [38] ? Les mots « en nous », à qui font-ils allusion ? Pour l'Église de l'Orient, l'interprétation de ses adversaires suggère un changement, quelque chose d'inconcevable pour le Verbe divin. Pour les miaphysites, la phrase « s'est vêtu du corps », bien que traditionnelle en syriaque, laisse entendre une différence d'identité entre le Verbe et le corps du Christ, d'où l'accusation de « deux Fils », celui du Père et celui de Marie, avec la conséquence que, si c'était seulement « notre corps » dans le Christ qui a souffert, alors le but de l'Incarnation aurait été contrecarré. Chacun des deux partis accusait l'autre d'être ami des juifs. Les mots mis dans la bouche de Cyrille « alors les juifs ont tué un homme » – qui du coup les innocentent de l'accusation de déicide – semblent faire référence à la lettre adressée par les juifs à l'empereur Marcien, écrite pour

37. *Dialogue entre Cyrille et Nestorius*, strophes 14-17.

38. Voir *Nestorian Christological Texts*, p. 111-112.

le remercier de la définition de foi dyophysite du concile qui, en effet, les avait acquittés de cette accusation[39].

Remarquons, avant de laisser ce texte, qu'il en existe un équivalent partiel en grec, faussement attribué à Cyrille[40]. Cependant, le contenu du dialogue en grec (qui est en prose) est très différent, parce que les expositions des deux protagonistes sont largement tirées de la polémique de Cyrille contre Nestorius.

Conclusion

Au temps des controverses christologiques, dans le feu de la discussion, chaque parti se disputait uniquement à partir de sa perspective propre et selon sa propre compréhension des termes techniques, souvent ambigus. Surtout, personne n'a jamais fait le saut d'imagination de se penser à la place de l'autre. Au mieux, de temps en temps, on a reconnu qu'il aurait pu être possible que deux positions verbalement contradictoires fussent toutes les deux capables d'une interprétation orthodoxe[41]. Mais il a fallu attendre le XIII^e^ siècle pour une déclaration comme celle de Barhebraeus :

> « Après avoir longtemps considéré la question, je suis persuadé que ces querelles entre chrétiens ne sont pas une question de substance factuelle, mais plutôt de mots et de termes, parce qu'ils confessent tous le Christ notre Sauveur comme Dieu parfait et homme parfait, sans aucun mélange ou confusion des natures. »[42]

Quant à nous, qui étudions ces controverses christologiques, il est indispensable, et aussi relevant de notre responsabilité, de nous efforcer de comprendre ce que chaque auteur de l'Antiquité tardive entend réellement par les termes techniques et les formulations qu'il emploie, plutôt que de nous limiter à ce que ses opposants lui attribuent. En tout cas, il faut éviter une situation comme celle qui s'est passée de nos jours, quand Jacques Dupuis, auteur jésuite d'un livre portant sur la christologie, critiqué par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi pour des erreurs théologiques[43], remarqua : « Je serais vraiment un hérétique si j'avais cru à ce qu'ils disent, mais cela n'est pas du tout ce que je crois. »[44] Jacques Dupuis a eu

39. Van Rompay 1981.

40. CPG 5433 ; PG 76, 249-56. Voir Nau 1910.

41. C'est le cas de la position néochalcédonienne.

42. Barhebraeus, *Livre de la Colombe*, chap. 4.

43. Dupuis 1997.

44. Voir Burrows 2012, p. XIV.

la possibilité de se défendre lui-même, mais cela ne serait plus possible pour nos auteurs de l'Antiquité tardive en cas de fausses interprétations de notre part de leurs opinions en christologie.

Bibliographie

Bardesane, *Livre des lois des pays* : François Nau (éd. et trad.), Bardesane l'astrologue, *Le livre des lois des pays*, Paris, 1899.

Barhebraeus, *Livre de la colombe* :
- Paul Bedjan (éd.), *Liber columbae seu Directorium monachorum Gregorii Barhebraei*, dans *Ethicon seu Moralia Barhebraei*, Paris – Leipzig, 1898, p. 519-605.
- Arent Jan Wensinck (trad. angl.), *Bar Hebraeus's Book of the Dove*, Leyden, 1919.

Chronique maronite : Ernest W. Brooks (éd. et trad. latine), *Chronica Minora* II, Louvain, 1960[2] (CSCO, Syr. sér. III, 4), p. 43-74.

Colloque de 532 : Sebastian P. Brock (éd. et trad. angl.), « The Conversations with the Syrian Orthodox under Justinian (532) », *Orientalia Christiana Periodica* 47, 1981, p. 87-121 (reimpr. dans Brock 1992, chap. xiii).

Colloque avec Paul de Nisibe : Antoine Guillaumont (éd. et trad.), « Justin et l'Église de Perse », *Dumbarton Oaks Papers* 23-24, 1969-1970, p. 41-66.

Cyrille d'Alexandrie, *Dialogues* : Georges Matthieu de Durand (éd. et trad.), Cyrille d'Alexandrie, *Deux dialogues christologiques*, Paris, 1964 (Sources chrétiennes 97).

Dialogue entre Cyrille et Nestorius : Franz Feldmann (éd.), *Syrische Wechsellieder von Narsai*, Leipzig, 1896 ; S. Brock (trad. angl.), « Syriac Dialogue: An Example from the Past », *The Harp* 15, 2002, p. 305-318.

Documents pour servir à l'histoire de l'Église nestorienne : François Nau (éd. et trad.), *Documents pour servir à l'histoire de l'Église nestorienne*, Turnhout, 1919 (PO 13, 2).

Évagre le Scholastique, *Histoire ecclésiastique* : Joseph Bidez & Léon Parmentier (éd.), André-Jean Festugière, Bernard Grillet, Guy Sabbah (trad.), Évagre le Scholastique, *Histoire ecclésiastique*, 2 t., Paris, 2011 & 2014 (Sources chrétiennes 542 & 566).

Innocent de Maronie, *Epistula ad Thomam* : *Epistula ad Thomam presbyterum Thessalonicensem de collatione cum Seuerianis habita*, dans E. Schwartz & J. Straub (éds), *ACO 4, 2*, Berlin, 1940, p. 169-184.

Išoʿyahb II, *Lettre christologique* : Louis R. M. Sako (éd. et trad.), *La lettre christologique du patriarche syro-oriental Īšōʾyahb II Gdālā 628-646*, Rome, 1983.

Jean d'Apamée, *Dialogues* : Werner Strothmann (éd.), *Johannes von Apamea*, Berlin, 1972 (Patristische Texte und Studien 11) ; René Lavenant (trad.), Jean d'Apamée, *Dialogues et traités*, Paris, 1984 (Sources chrétiennes 311).

Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* : Ernest W. Brooks (éd. et trad. angl.), John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*, Turnhout, 1923-1924 (PO 17-19).

Michel le Syrien, *Chronique* : Jean-Baptiste Chabot (éd. et trad.), *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, Paris, 1899-1910, 4 t.

Narsaï, *Homélies festales* : Frederick G. McLeod (éd. et trad. angl.), *Narsai's Metrical Homilies on the Nativity, Epiphany, Passion, Resurrection and Ascension*, Turnhout, 1979 (PO 40).

Nestorian Christological Texts : Luise Abramowski & Alan E. Goodman (éd. et trad. angl.), *A Nestorian Collection of Christological Texts: Cambridge University Library Ms. Oriental 1319*, Cambridge, 1972 (University of Cambridge Oriental Publications 19).

Opuscoli calcedonensi : Paolo Bettiolo (éd. et trad. ital.), *Una raccolta di opuscoli calcedonensi (Ms. Sinaï Syr. 10)*, Louvain, 1979 (CSCO 403-404, Syr. 177-178).

Philoxène de Mabboug, *Memre contre Ḥabib* : Maurice Brière & François Graffin (éd. et trad.), *Sancti Philoxeni episcopi Mabbugensis dissertationes decem de Uno e sancta Trinitate incorporato et passo*, Turnhout, 1920, 1977, 1979, 1980, 1982 (PO 15, 38, 39, 40, 41).

Sévère d'Antioche, *Contra Grammaticum* : Joseph Lebon (éd. et trad. lat.), *Severi Antiocheni Liber contra impium Grammaticum*, Louvain, 1929-1938 (CSCO 93-94, 101-102, 111-112, Syr. 45-46, 50-51, 58-59).

Sévère d'Antioche, *Contra Nephalium* : Joseph Lebon (éd. et trad. lat.), *Severi Antiocheni Orationes ad Nephalium ; eiusdem ac Sergii grammatici epistulae mutuae*, Louvain, 1949 (CSCO 119-120, Syr. 64-65).

Sévère d'Antioche, *Le Philalèthe* : Robert Hespel (éd. et trad.), Sévère d'Antioche, *Le Philalèthe*, Louvain, 1952 (CSCO 133-134, Syr. 68-69).

Sévère d'Antioche, *Polémique antijulianiste* : Robert Hespel (éd. et trad.), Sévère d'Antioche, *La polémique antijulianiste*, Louvain, 1964-1971 (CSCO 244-245, 295-296, 301-302, 318-319, Syr. 104-105, 124-127, 136-137).

Théodoret de Cyr, *Eranistês* : Gérard H. Ettlinger (éd.), Theodoret of Cyrus, *Eranistes*, Oxford, 1975.

Synodicon Orientale : Jean-Baptiste Chabot (éd. et trad.), *Synodicon Orientale ou Recueil de synodes nestoriens*, Paris, 1902.

Zacharie (Pseudo-) Rhéteur, *Histoire ecclésiastique* : Ernest W. Brooks (éd.), *Historia ecclesiastica Zachariae rhetori vulgo adscripta*, Paris, 1919-1924 (CSCO 83-84, 87-88, Syr. 38-39, 41-42) ; Geoffrey Greatrex, Robert R. Phenix & Cornelia. B. Horn (trad. angl.), *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor: Church and War in Late Antiquity,* Liverpool, 2011.

Études modernes

Brock 1984 : Sebastian P. Brock, *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, London.

Brock 1985a : Sebastian P. Brock, « A Monothelete Florilegium in Syriac », dans C. Laga, J. A. Munitiz & L. Van Rompay (éds), *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History Offered to Professor Albert Van Roey for his Seventieth Birthday*, Leuven (Orientalia Lovaniensia Analecta 18), p. 35-45, (réimpr. dans Brock 1992, chap. xiv).

Brock 1985b : Sebastian P. Brock, « The Thrice-Holy Hymn in the Liturgy », *Sobornost: Eastern Churches Review* 7, 2, p. 24-34.

Brock 1986 : Sebastian P. Brock, « Two Sets of Monothelete Questions to the Maximianists », *Orientalia Lovaniensia periodica* 17, p. 119-140 (réimpr. dans Brock 1992, chap. xv).

Brock 1991 : Sebastian P. Brock, « Syriac Dispute Poems: The Various Types », dans Reinink & Vanstiphout 1991, p. 109-119 (réimpr. dans Brock 1999, chap. vii).

Brock 1992 : Sebastian P. Brock, *Studies in Syriac Christianity*, Aldershot.

Brock 1999 : Sebastian P. Brock, *From Ephrem to Romanos: Interactions between Syriac and Greek in Late Antiquity*, Aldershot.

Brock 2004a : Sebastian P. Brock, « Without Mushe of Nisibis where would we be? Some Reflections on the Transmission of Syriac Literature », *Journal of Eastern Christian Studies* 56, p. 15-24.

Brock 2004b : Sebastian P. Brock, « The Syriac Churches in Ecumenical Dialogue on Christology », dans A. O'Mahony (éd.), *Eastern Christianity: Studies on Modern History, Religion and Politics*, London, p. 44-65.

Brock 2005 : Sebastian P. Brock, « Il dibattito cristologico del V e VI secolo nel contesto del dialogo teologico moderno », dans E. Vergani & S. Chialà (éds), *Le Chiese sire tra IV e VI secolo: dibattito dottrinale e ricerca spirituale*, Milan, p. 73-92.

Brock & Van Rompay 2014 : Sebastian P. Brock & Lucas Van Rompay, *Catalogue of the Syriac Manuscripts and Fragments in the Library of Deir al-Surian, Wadi al-Natrun (Egypt)*, Leuven (Orientalia Lovaniensia Analecta 227).

Burrows 2012 : William R. Burrows, *Jacques Dupuis Faces the Inquisition: Two Essays by Jacques Dupuis on Dominus Iesus and the Roman Investigation of His Work*, Eugene, Oregon.

Cameron 1991 : Averil Cameron, « Disputations, Polemical Literature and the Formation of Opinion in the Early Byzantine Period », dans Reinink & Vanstiphout 1991, p. 91-108.

Cameron 2014 : Averil Cameron, *Dialoguing in Late Antiquity*, Cambridge, MA.

Chadwick 1969 : Henry Chadwick, « Florilegium », dans *Reallexikon für Antike und Christentum* 7, col. 1131-1160.

Dupuis 1997 : Jacques Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris.

Grillmeier 1990 : Alois Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne. 2, 1, Le concile de Chalcédoine (451) : réception et opposition (451-513)*, trad. de l'allemand par sœur Pascale-Dominique, Paris.

Lim 1995 : Richard Lim, *Public Disputation: Power and Social Order in Late Antiquity*, Berkeley.

Nau 1910 : François Nau, « Note sur un dialogue de Cyrille avec Nestorius », *Revue de l'Orient chrétien* 15, p. 442-443.

Reinink & Vanstiphout 1991 : Gerrit J. Reinink & Hermann L. J. Vanstiphout (éds), *Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Medieval Near East: Forms and Types of Literary Debates in Semitic and Related Literatures*, Leuven (Orientalia Lovaniensia Analecta 42).

Richard 1964 : Marcel Richard, « Les florilèges diphysites du v^e^ et vi^e^ siècle », dans A. Grillmeier & H. Bacht (éds), *Das Konzil von Chalkedon*, Würzburg, p. 721-748.

Van Rompay 1981 : Lucas Van Rompay, « A Letter of the Jews to the Emperor Marcian concerning the Council of Chalcedon », *Orientalia Lovaniensia periodica* 12, p. 215-224.

Walker 2006 : Joel Thomas Walker, *The Legend of Mar Qardagh: Narrative and Christian Heroism in Late Antiquity Iraq*, Berkeley.

Les controverses christologiques au sein de la tradition miaphysite : sur l'incorruptibilité du corps du Christ et autres questions

Yonatan Moss
Université hébraïque de Jérusalem

Introduction*

C'était une journée agréable, autour de l'an 480. Deux groupes de moines se croisèrent dans la forêt de Pamphylie (Anatolie du Sud d'aujourd'hui) alors qu'ils coupaient du bois. L'un des deux groupes suivait la christologie des deux natures du concile de Chalcédoine. L'autre proclamait sa foi en une seule nature dans le Christ, contre Chalcédoine. Très vite, ils se lancèrent dans une polémique et, ne pouvant la résoudre, les deux partis consentirent au jugement de Dieu par l'épreuve du feu. Mais plutôt que de soumettre les personnes aux flammes, comme cela se pratiquait ailleurs dans le monde chrétien de l'Antiquité tardive[1], ces moines décidèrent de jeter au feu les textes représentant leurs affiliations christologiques respectives. Les chalcédoniens jetèrent dans les flammes la profession de foi du concile de Chalcédoine ainsi que le *Tome à Flavien* du pape Léon, grand partisan du concile. Les antichalcédoniens, eux, jetèrent au feu l'*Encyclique* de Basilisque, un texte condamnant Chalcédoine, lié à Timothée Ælure, le patriarche miaphysite

* Je voudrais exprimer ma reconnaissance à l'égard de Flavia Ruani et Muriel Debié pour l'invitation à présenter ces réflexions à la table ronde 2015 de la Société d'études syriaques. Je tiens également à remercier Charles Bellichach pour son aide en français.

1. Les cas les plus connus sont les épreuves par l'eau bouillante, racontées par Grégoire de Tours, *À la gloire des martyrs* 80, p. 92-93 ; *À la gloire des confesseurs* 14, p. 306. Mais, contrairement à l'affirmation de Bartlett 1990, p. 4-9, il ne s'agit pas d'une coutume d'origine franque, mais d'une coutume plus généralement répandue chez les chrétiens de l'Antiquité tardive, même si elle n'était pas aussi populaire qu'à l'époque médiévale. Pour d'autres exemples, voir *Historia Monachorum in Aegypto* 10, 30-31, éd. et trad. Festugière, p. 87-88 ; Rapp 2016, p. 137-138.

d'Alexandrie[2]. Les textes chalcédoniens furent réduits en cendres, alors que le document miaphysite brûlait dans le feu sans se consumer. Émerveillés par ce signe de la désapprobation divine vis-à-vis de la théologie chalcédonienne, les moines dyophysites se rallièrent à la cause miaphysite.

Cette histoire est racontée autour de l'an 515 par Jean Rufus, un partisan antichalcédonien rigoriste[3]. Un apport intéressant du récit de Rufus est qu'il montre comment les textes théologiques de cette époque non seulement communiquaient des idées, mais étaient aussi des symboles d'appartenance. Pour que l'orthodoxie l'emporte, la tradition orale est insuffisante, elle doit être matérialisée dans des documents écrits qui peuvent agir dans le monde, comme le fait l'*Encyclique* de Basilisque dans notre histoire[4].

Lorsque nous examinons les développements théologiques ultérieurs dans le camp miaphysite, cette observation contribue à expliquer pourquoi nous trouvons tant de documents qui affirment les mêmes idées à maintes reprises, même longtemps après que ces idées ont cessé d'être le sujet de débats en cours.

Cette contribution traite des controverses christologiques à l'intérieur de la tradition miaphysite syriaque dans l'Antiquité tardive. Afin d'évaluer la présence de ces controverses, le mieux est de se référer avant tout aux quatre longs florilèges théologiques en syriaque, aujourd'hui conservés à Londres[5]. Ces quatre recueils, à savoir les BL Add. 12 155, 14 532, 14 533 et 14 538, datent d'entre le VIII^e^ et le X^e^ siècle[6]. Ils peuvent être considérés comme

2. L'*Encyclique* existe en deux versions différentes, chez Évagre le Scholastique, *Histoire ecclésiastique* III, 4 (éd. Bidez & Parmentier, p. 101-104) et dans le Codex Vaticanus gr. 1431 (édité par Schwartz, p. 49-51, n° 73). Voir aussi Zacharie (Pseudo-) Rhéteur, *Histoire ecclésiastique* V, 2, éd. Brooks, CSCO 83 p. 211-213 (texte).
3. Jean Rufus, *Plérophories*, Démonstration 46, p. 98. Pour la date de composition des *Plérophories*, voir Perrone 1989, p. 473 ; Steppa 2005, p. 78. Sur le rigorisme de Jean Rufus, voir Moss 2016, p. 51-59.
4. Voir Wallraff 2013, p. 37-53 ; Moss 2015.
5. On pourrait considérer aussi d'autres florilèges comparables, comme ceux contenus dans les manuscrits BL Add. 14 529 (voir Wright 1871, p. 917-921) ; BL Add. 14 629 (voir Wright 1871, p. 754-756) ; Vat. sir. 135 (voir Assemani 1926, p. 213-216) et Mingana syr. 69 (voir Mingana 1933, p. 174). Voir De Halleux 1963, p. 111, n. 13 pour cette liste de manuscrits (y compris les quatre autres manuscrits de la British Library) représentant, selon lui, « la littérature des florilèges, née des controverses doctrinales de cette époque [...] dans la jeune Église jacobite ». J'ai limité la discussion ici aux quatre manuscrits les plus grands, contenant les florilèges les plus longs (qui comptent en moyenne 200 folios). Tous les autres manuscrits mentionnés ci-dessus ne renferment qu'une centaine de folios, si ce n'est beaucoup moins.
6. Wright 1871, p. 921-955 (BL Add. 12 155) ; p. 955-967 (BL Add. 14 532) ; p. 967-976 (BL Add. 14 533) ; p. 1003-1008 (BL Add. 14 538). Autant que je sache, aucun de ces

des « cartes d'identité théologiques » de l'Église miaphysite syriaque[7]. Leurs professions de foi et leurs « démonstrations », (*taḥwiyata*, ܬܚܘܝܬܐ) contre ce qu'ils considéraient comme hérétique mettent en valeur les manières par lesquelles ces chrétiens syro-orthodoxes ont choisi de présenter leur foi au monde[8] et, peut-être plus important encore, à eux-mêmes[9]. Sans entrer dans les détails des rapports textuels entre ces documents[10], l'image générale qui émerge est la suivante : il y a quatre controverses principales de l'histoire miaphysite à travers lesquelles les auteurs de ces florilèges montrent leur foi, par la position qu'ils défendent dans chaque cas[11].

La première controverse, celle citée précédemment dans l'anecdote d'ouverture, traite de la question fondamentale d'une nature ou de deux natures (humaine et divine) dans le Christ. Il va sans dire que ces textes soutiennent une seule nature du Christ.

La deuxième controverse traite de la question du corps de Jésus : était-il par sa nature corruptible et mortel, ou pas ? La réponse donnée dans ces textes est que le corps de Jésus était corruptible et mortel.

La troisième controverse pose la question suivante : Jésus était-il omniscient ou pouvait-il faire l'expérience de l'ignorance ? La réponse donnée est que Jésus était essentiellement omniscient malgré sa dimension humaine.

manuscrits n'a été publié entièrement, mais plusieurs parties qui en sont extraites, traitant de questions spécifiques, ont été éditées. Voir, par exemple, Lontie 1997 (pour la controverse avec Paul de Bet Ukkame) et Conterno 2013 (pour la controverse monothélite ; voir à ce même sujet la contribution de Maria Conterno dans le présent volume). Se référer à la *Clavis* des textes syriaques de controverse à la fin de ce volume pour plus de détails sur les dates et le contenu de ces quatre recueils.

7. Ces textes fonctionnent donc comme des cartes d'identité physiques, contrairement à ce que Vattimo 1996, p. 78 dit à propos du credo, une « carte d'identité » métaphorique.

8. Il faut ajouter qu'il n'est pas toujours évident de savoir à quelle tradition une collection appartient. Voir, par exemple, le cas du BL Add. 14 535, classifié par Wright 1871, p. 796 comme « monophysite » alors qu'il s'agit en fait d'un manuscrit chalcédonien, comme l'a démontré Brock 1985.

9. Sur l'importance générale du genre du florilège dans la littérature théologique à cette époque, voir Moss 2016, p. 107-113.

10. Voir Wright 1871, p. 929, 936, 955, 961, 967-969, 972, 1007.

11. Je souligne qu'il s'agit des controverses principales. Il y a, sans doute, beaucoup d'autres questions controversées qui émergent ici et là dans ces recueils, mais elles ne sont pas centrales. Se référer aux notes suivantes pour deux exemples importants. Mentionnons ici également la controverse mineure de la fin du VI^e^ siècle entre Julien d'Antioche, d'une part, et Sergius l'Arménien, évêque d'Édesse, et son frère Jean, d'autre part : BL Add. 12 155, f. 126r, 130r, 187r ; BL Add. 14 533, f. 135v. Ce débat portait sur l'application de catégories grammaticales aux distinctions trinitaires. Je ne connais pas d'études modernes sur cette controverse. Voir, brièvement, Wright 1894, p. 113-114.

La quatrième controverse pose la question de savoir s'il est correct de considérer la Trinité comme composée de trois substances (*itwata*, *usias*, ܐܝܬܘܬܐ/ܐܘܣܝܐ) ou natures (*kyane*, ܟܝܢܐ) distinctes, ou bien comme une substance unique. La réponse que ces textes apportent est qu'il faut concevoir la Trinité comme une seule substance (ou nature), bien que divisée en trois hypostases (*qnume*, ܩܢܘܡܐ).

De ces quatre controverses, la première, c'est-à-dire, la question du nombre de natures dans le Christ, ne nous intéresse pas ici, puisqu'au lieu d'être une controverse au sein de la tradition miaphysite, c'est la controverse qui a défini cette tradition au commencement[12]. Bien que cette question ait effectivement continué d'être très pertinente pour l'autodéfinition miaphysite, on ne peut pas la considérer comme un développement à l'intérieur de la tradition miaphysite elle-même[13]. Nous nous concentrerons ici donc sur les trois autres controverses théologiques[14].

En suivant la terminologie communément admise, nous les appelons : 1) la controverse sur l'incorruptibilité (ou la polémique julianiste) ; 2) la controverse agnoète et 3) la controverse trithéite.

Ces trois controverses ont pour dénominateurs communs qu'elles apparaissent toutes au VI^e^ siècle[15], qu'elles ont toutes commencé en grec

12. Voir à ce sujet la contribution de Sebastian Brock dans ce volume.

13. Cette observation est illustrée par la controverse autour de Proba et Jean Barbour, deux théologiens antichalcédoniens de la fin du VI^e^ siècle qui ont contesté la tradition miaphysite de l'intérieur, avant de passer du côté chalcédonien. Donc l'inclusion de matériau concernant cette controverse dans le manuscrit BL Add. 14 533, f. 106r-123v (Wright 1871, p. 970-971) ne témoigne pas d'un développement à l'intérieur de la tradition miaphysite, mais d'une tentative miaphysite d'autodéfinition vis-à-vis de l'extérieur, à savoir des courants dyophysites. Sur la controverse de Proba et Jean Barbour, voir Van Roey 1978, Hainthaler 2004 et Hainthaler 2013, p. 386-418.

14. Étant donné qu'elle ne concerne pas des questions théologiques, je laisse de côté la controverse autour de Paul de Bet Ukkame, préservée dans BL Add. 14 533, f. 172r-176v. Cette controverse, datant de la seconde moitié du VI^e^ siècle, était purement de nature administrative – elle portait sur la question de savoir si l'épiscopat de Paul à Antioche était canonique ou pas (bien que De Halleux 1963, p. 111 implique qu'il s'agissait d'une controverse doctrinale). Ses partisans, les soi-disant « paulinianistes » affirmaient que son épiscopat était canonique tandis que ses adversaires, les partisans de Jacques Baradée (d'où provient le nom de « jacobites »), le niaient. Voir Lontie 1997, surtout p. 42-43.

15. Ou, pour être plus précis, toutes les trois ont surgi pendant une période d'environ trente ans, entre 525 et 555. Pour les dates des débuts de la controverse sur l'incorruptibilité du corps du Christ et de la controverse agnoète, voir plus bas. La controverse trithéite a commencé avec un certain Jean Askotzanges en 556/557. Voir Allen & Van Roey 1994, p. 124-125.

et qu'elles ont toutes été traduites en syriaque presque immédiatement[16]. Néanmoins, malgré ces dénominateurs communs, seule une des trois, la polémique sur l'incorruptibilité, a survécu comme sujet vivant de discussion dans le monde syriaque.

Les deux autres controverses, en revanche, bien qu'elles aient généré des débats intenses au cours du VI^e^ siècle, se sont éteintes au début du VII^e^ siècle. Les trois controverses ont laissé, bien sûr, des traces évidentes dans les florilèges théologiques étant donné que ces documents représentent, nous l'avons déjà noté, l'expression centrale de l'identité syriaque miaphysite.

La question qui se pose maintenant est : pourquoi une seule de ces controverses a-t-elle continué à préoccuper les miaphysites syriaques à travers les siècles ? Qu'est-ce qui dans la polémique sur l'incorruptibilité du corps du Christ n'a pas pu être résolu ? Je proposerai une réponse à cette question à la fin de l'article. Mais il faut d'abord présenter les faits.

La controverse sur l'incorruptibilité du corps du Christ

Une des premières personnes qui vient à l'esprit lorsqu'on pense à la théologie miaphysite en syriaque est Philoxène de Mabboug, né au milieu du V^e^ siècle et décédé en 523. Ses écrits sont, selon le jugement d'un spécialiste contemporain, « l'œuvre la plus étendue conservée dans l'ensemble de la littérature syriaque »[17]. Tout en étant un polémiste prolifique, Philoxène n'a pas de rapport avec notre discussion pour les raisons déjà invoquées. Le sujet principal de ses débats christologiques concerne toujours Chalcédoine même[18]. Philoxène joua sans aucun doute un rôle important dans l'élaboration de la tradition miaphysite et c'est dans le cadre de cette tradition ainsi définie que les discussions qui éclatèrent par la suite ont pu avoir lieu. Mais c'est seulement après la mort de Philoxène que la première grande controverse, clairement identifiée, se manifesta au sein du camp miaphysite[19].

16. On doit se souvenir que les frontières entre le grec et le syriaque étaient très fluides à cette époque. Voir Peeters 1950, p. 49-70 et, pour un exemple de cette fluidité « à l'œuvre », récemment découvert et étudié, voir Brock 2016, p. 33 (un échange épistolaire où plusieurs passages de traduction d'une langue à l'autre sont mentionnés).

17. Voir Michelson 2014, p. 2.

18. Pour sa polémique antichalcédonienne, voir De Halleux 1963, p. 162-252. Sur l'accent qu'il met sur la controverse chalcédonienne plutôt que sur les controverses au sein de la tradition miaphysite, voir De Halleux 1963, p. 459-460, n. 2 ; 503.

19. Les sources anciennes et les chercheurs modernes parlent d'« eutychéens » et de « phantasiastes » au sein de la tradition miaphysite aussi avant la mort de Philoxène, mais on ne sait jamais avec certitude si des groupes concrets et ainsi auto-identifiés

Aux alentours de l'an 523, Julien, l'évêque d'Halicarnasse (m. autour de 527), qui, menacé par le gouvernement chalcédonien de l'empereur Justin I[er], se réfugia en Égypte, écrivit un traité théologique et l'envoya à Sévère d'Antioche (m. 538), exilé lui aussi en Égypte pour les mêmes raisons[20]. Le traité de Julien, connu sous le nom de *Tome*, déclarait que le corps du Christ était physiquement « incorruptible » dès son Incarnation. Malgré le fait que les deux hommes avaient été des alliés proches dans leur campagne antichalcédonienne des années auparavant, Sévère rejeta les idées de Julien. Il invita Julien à une rencontre pour discuter de la question. Cela, écrit Sévère, est ce qu'il avait déjà fait avec deux autres évêques antichalcédoniens, Philoxène de Mabboug et Éleusinius de Sasima[21].

La déclaration de Sévère montre que, contrairement à la revendication de certains spécialistes modernes, la théologie antichalcédonienne n'était pas encline à la polémique interne[22]. Sévère s'efforça de maintenir l'unité au sein de la communauté miaphysite, même au prix de sacrifices personnels[23]. Nous reviendrons sur ce thème. Ce qu'il importe de noter maintenant est

existèrent vraiment au-delà de l'étiquette polémique forgée par les opposants sur la base des idées d'une seule personne, Eutychès. Remarquons de plus que nous ne connaissons pas la pensée de ce dernier avec précision puisque nous n'avons aucune source de première main. Voir Lebon 1909, p. 489-500 ; Grillmeier 1996, p. 18-24. Il en va de même pour le prétendu débat sur la circoncision du Christ et la controverse sur le mariage liée au nom de Romanus de Rhossus. Voir Moss 2016, p. 158, n. 39 et 164, n. 37 (cf. De Halleux 1963, p. 143-144 ; Jacobs 2012, p. 89-91 ; Minov *à paraître*).

20. Voir Moss 2016, p. 162, n. 8 pour des détails sur la datation.

21. Sévère d'Antioche, *Deuxième lettre à Julien d'Halicarnasse,* I, p. 18-19 (texte), II, p. 13-14 (trad.). Il existe une autre version de la lettre selon laquelle Sévère dit qu'on doit discuter des questions théologiques au moyen d'écrits, et pas nécessairement en personne. Pour cette version, voir Zacharie (Pseudo-) Rhéteur, *Histoire ecclésiastique* IX, 13, éd. Brooks, CSCO 84 p. 112 (texte) ; CSCO 88, p. 77 (trad. lat.) ; trad. angl. Greatrex *et al.*, p. 342.

22. Hainthaler 2013, p. 386-387. Toutes les sources anciennes citées là afin d'étayer cette thèse (comme Timothée de Constantinople, *Sur la réception des hérétiques*), émanent presque uniquement du côté chalcédonien. La seule citation d'une source antichalcédonienne provient de Jean d'Éphèse, *Histoire ecclésiastique* IV, 44-45, mais elle est coupée de son contexte. Pour d'autres déclarations semblables, voir Grillmeier 1996, p. 79 ; Hainthaler 2013, p. 274 ; Allen & Neil 2013, p. 126, 129 (« la fragmentation croissante des antichalcédoniens au cours de cette période »).

23. Voir, par exemple, Sévère d'Antioche, *Première Lettre à Julien d'Halicarnasse* ; Sévère d'Antioche, *Critique du* Tome *de Julien d'Halicarnasse*, I, p. 205 (texte), II, p. 158 (trad.). Le thème de l'unité ecclésiastique était important pour Sévère aussi vis-à-vis des chalcédoniens – autant que possible. Sa position par rapport à la question de la réception des chalcédoniens « convertis » constitue l'une des positions les plus indulgentes dans toute l'Antiquité tardive. Voir Moss 2016, p. 64-74.

que Sévère eut raison de revenir sur les événements récemment vécus lorsque Philoxène et Éleusinius étaient encore vivants, comme marques d'une période d'unité au sein du camp antichalcédonien. Il se trouve que la controverse sur l'incorruptibilité du corps du Christ resta très longtemps un sujet de division pour l'église antichalcédonienne.

Quel était le vrai sujet du débat ? La position christologique de Julien émergea comme une solution logique à une énigme ancienne : comment le Christ incarné pouvait-il posséder le pouvoir divin requis pour sauver l'humanité et en même temps sauver l'humanité en devenant humain à son tour ? Se basant sur le deuxième chapitre des Actes des Apôtres (2, 31) où Pierre affirme que le verset du Ps 16, 10 « tu ne permettras pas que ton Saint voie la corruption » est une référence à Jésus, Julien soutenait que la chair de Jésus était essentiellement incorruptible[24]. De cette manière, son corps possédait un pouvoir associé avec le divin, lui permettant de sauver l'humanité[25]. Il faut comprendre que la nature humaine du corps de Jésus était la même que celui d'Adam avant le péché originel[26]. Julien pensait que cet état originel représentait l'état d'incorruptibilité, d'immortalité et d'impassibilité[27].

Sévère, en revanche, considérait la condition de corruptibilité physique comme une condition nécessaire du corps humain. En référence à l'Épître aux Hébreux 4, 15, qui parle du Christ comme de celui « qui a été tenté comme nous en toutes choses », Sévère propose une vision alternative du corps d'Adam avant la chute : ce dernier a été créé corruptible, passible et mortel et tel était aussi le corps de Jésus[28].

La correspondance entre Sévère et Julien ne dura que quelques années, puisque Julien décéda au bout de quelque temps[29]. Mais le débat tourna à

24. Sévère d'Antioche, *Critique du* Tome *de Julien d'Halicarnasse* (citant un extrait du *Tome* de Julien), I, p. 61 (texte), II, p. 46 (trad.). Voir Draguet 1924, p. 102 ; Moss 2016, p. 30.

25. Sévère d'Antioche, *Contre* Les Additions au Tome *de Julien d'Halicarnasse* (citant un extrait du *Tome* de Julien), I, p. 64 (texte), II, p. 55 (trad.) : « Je n'admets pas de déclarer corruptible celui qui nous a transmis l'incorruptibilité. »

26. Draguet 1924, p. 103-105 ; Moss 2016, p. 31-33.

27. Sévère d'Antioche, *Réfutation des* Propositions *hérétiques* IV (citant un extrait des *Propositions* de Julien), I, p. 292 (texte), II, p. 225 (trad.). Draguet 1924, p. 96 ; Moss 2016, p. 34.

28. Sévère d'Antioche, *Critique du* Tome *de Julien d'Halicarnasse*, I, p. 96 (texte), II, p. 74 (trad.) : « Parce qu'il s'est incarné dans une chaire naturellement apte à croître en taille et à se fortifier, – il était en effet soumis à la souffrance comme nous et consubstantiel à nous, car il est écrit que, à l'exception du péché, il nous a été pareil en tout [...] ». Voir Draguet 1924, p. 127-135 ; Moss 2016, p. 28-30.

29. Moss 2016, p. 22-25.

une véritable controverse créant un schisme au sein de la communauté antichalcédonienne[30]. Cette controverse laissa son empreinte dans la théologie et la politique ecclésiastique, et même, selon certains spécialistes, dans l'évangélisation, la littérature et l'architecture de cette époque.

La controverse « julianiste » causa une crise prolongée à l'occasion de la nomination du nouveau patriarche d'Alexandrie en 536. Celle-ci se termina par l'intervention des troupes impériales en faveur du candidat sévérien, Théodose[31]. Il semble que l'empereur Justinien (m. 565) ait adopté la doctrine de l'incorruptibilité vers la fin de sa vie, ce qui provoqua une nouvelle crise au sein de l'Église impériale chalcédonienne[32]. Les historiens perçoivent le mouvement julianiste comme une force majeure dans la diffusion du christianisme en Nubie, en Arménie et dans la péninsule arabique[33]. D'autres historiens détectent la controverse sur l'incorruptibilité dans des textes comme *La Vie de Sévère* par Zacharie le Rhéteur et *La Caverne des trésors*, bien que la controverse ne soit pas nommée explicitement dans ces textes[34]. Enfin, il est généralement admis que le débat julianiste est à l'origine d'une double série de constructions monastiques découvertes au Wadi Natrun. On pense que les partisans de Sévère quittèrent le monastère originel pour établir le leur, une fois que les autres habitants eurent pris parti pour Julien[35].

Le débat sur l'incorruptibilité du corps du Christ fit son chemin presque immédiatement en syriaque. Tant les lettres entre Julien et Sévère que les principaux écrits de Sévère contre Julien, furent traduits du grec par Paul de Callinice en 528. Ce dernier, qui suivait les positions de Sévère, préfaça sa traduction avec un exposé sur les sens multiples du mot syriaque « corruption » (*ḥbala*, ܚܒܠܐ)[36] : il s'agit de la première intervention syriaque

30. Watts 2005, p. 460-463 ; Moss 2016, p. 21, 26.

31. Frend 1972, p. 270 ; Davis 2004, p. 102-103.

32. Voir Évagre le Scholastique, *Histoire ecclésiastique* IV, 39 (éd. Bidez & Parmentier, p. 190) ; Grillmeier 1995, p. 467-473 ; Uthemann 1999, p. 79-83.

33. Voir Hongimann 1951, p. 128-130 ; Jarry 1968, p. 66-94 ; Frend 1972, p. 305-314 ; Shahid 1995, p. 728, 775-778. Malheureusement nous ne connaissons pas les raisons ni les conditions dans lesquelles cette évangélisation julianiste eut lieu ; nous ne savons pas non plus quelles interactions la mission julianiste eut avec la présence chrétienne diverse, déjà en place à des degrés différents, dans les régions impliquées.

34. Watts 2005 *(Vie de Sévère)* ; Leonhard 2004, p. 22-25 *(Caverne des trésors)*, mais voir, pour un avis opposé, Minov *à paraître*.

35. Van Rompay 2005, p. 253-254 (avec référence aux études antérieures).

36. Cette traduction se trouve dans le manuscrit Vat. sir. 140, avec le colophon au f. 145v, édité et traduit par Assemani 1926, p. 232. L'exposé sur les sens du mot « corruption »

dans la controverse, jusque-là menée en grec, et de l'introduction du débat dans le monde syriaque à travers le point de vue sévérien.

Durant la période allant de 530 à 550 on entend d'autres voix syriaques s'exprimer sur le débat. En effet, cinq évêques miaphysites résidant en Mésopotamie septentrionale firent circuler une condamnation en syriaque de la doctrine julianiste, à la demande de Sévère[37]. Durant la même période, Daniel de Ṣalaḥ composa son *Commentaire sur les Psaumes*, qui, comme David Taylor l'a montré, s'oppose aux idées julianistes[38]. Une inscription a été découverte à Raqqa (Callinice), datant de la même période, qui anathématise la doctrine de l'impassibilité du Christ[39].

Le julianisme resta une présence menaçante au sein de la tradition miaphysite syriaque bien au-delà du VI^e^ siècle. Au milieu du VII^e^ siècle, Yuḥanon de Sedre, le patriarche d'Antioche durant la conquête musulmane, composa une *plerophoria* contre la doctrine de l'incorruptibilité, encore inédite[40]. D'autres textes plus courts ont survécu dans les florilèges syriaques datant des VIII^e^ et IX^e^ siècles, qui témoignent des effets continus de cette controverse[41]. Nous trouvons encore au IX^e^ siècle de longues réfutations de la doctrine julianiste écrites par (ou, au moins, attribuées à) Jean de Dara et Moïse bar Kepha[42]. Ici, bien que les grands sujets débattus s'y trouvent toujours, la controverse est insérée pour la première fois dans des catalogues d'hérésies marqués par l'unité thématique (le récit du Paradis et les thèmes corrélés de l'omniscience de Dieu et de la nature de l'homme) – un procédé qui affecte la présentation de la controverse, laquelle n'est

se trouve dans Paul de Callinice, *Préface*. Sur Paul de Callinice et sa méthode de traduction, voir Van Rompay 2011 et King 2007.

37. Draguet 1927 ; Possekel 2013. Il est possible que l'opposition au julianisme ne fût pas tout à fait sans ambiguïté. Un des signataires de cette lettre, Jean de Tella, condamna le julianisme dans ses canons ecclésiastiques (Jean de Tella, *Canons*, I, p. 147 [texte] ; II, p. 143 [trad.]), mais il ne le fit pas dans sa *Profession de foi*, p. 30-33, et les idées que ce dernier texte exprime sont très proches du julianisme. Voir Moss 2016, p. 146-148.

38. Taylor 2001 (le texte est en cours d'édition).

39. Mouterde 1960 ; Brock & Taylor 2001, p. 24, 33.

40. Voir Draguet 1924, p. 82, suivant Wright 1871, p. 754.

41. Voir Possekel 2013, p. 453-455, et ses renvois aux études antérieures.

42. Jean de Dara, *Sur les hérétiques*, chap. III (Mardin Orth. 356, f. 46r-48r) ; Moïse bar Kepha, *Commentaire sur le Paradis*, Livre III (Yale Syr. 10, f. 115v-121v). Sur les questions d'attribution et des rapports textuels entre ces textes, voir, pour l'instant, Ruani *à paraître*. Flavia Ruani et moi-même sommes en train de préparer une édition critique et une étude de ces deux textes. Voir Reller 1994, p. 47-53, au sujet de la controverse julianiste dans le milieu de Moïse bar Kepha.

plus considérée en elle-même mais en relation avec d'autres erreurs théologiques auxquelles elle est maintenant associée[43]. Ces catalogues ressemblent dans la forme et le contenu aux florilèges contemporains d'où nous sommes partis, mais s'en distinguent en ce qu'ils offrent une présentation plus narrative, moins schématique, des positions julianistes et la réfutation qui s'ensuit ne s'appuie pas uniquement sur les témoignages d'auteurs chrétiens, mais aussi sur les phénomènes naturels et le bon sens.

La question était peut-être toujours ouverte au cours du XII^e^ siècle, quand Denys bar Ṣalibi ressentit encore le besoin de contester les doctrines julianistes à plusieurs reprises[44].

Néanmoins, il n'est pas possible de juger de la vitalité réelle d'un débat en se basant juste sur des références dans des textes polémiques. On connaît bien les conventions de cette littérature, selon lesquelles on fait l'inventaire des adversaires quoiqu'ils n'existent plus, voire aient été imaginés dès le début. Mais, bien que très peu nous soit parvenu du côté julianiste du débat, nous avons des indications multiples de ce que cette vive controverse, surgie à l'origine au sein du camp miaphysite dans les années 520, persista au cours des siècles. Des deux côtés on établit des hiérarchies ecclésiastiques, avec des moines, des prêtres, des évêques et même des patriarches[45].

Nous avons un document de l'an 798 qui note une tentative de réconciliation entre les deux partis, guidés par le patriarche sévérien Cyriaque et le patriarche julianiste Gabriel[46]. Malgré la nouvelle confession ingénieuse sur laquelle les deux côtés concordèrent, finalement la tentative échoua. Cela semblerait indiquer que l'enjeu n'était pas que théologique. Je reviendrai sur ce point, mais examinons d'abord brièvement les deux autres controverses théologiques chez les miaphysites.

La controverse agnoète

Vers la fin de la vie de Sévère, ou peu après sa mort, une nouvelle question fut posée dans son camp[47]. Si le corps du Christ avant la résurrection

43. Sur ces catalogues d'hérésies, voir la contribution de Flavia Ruani dans ce volume.

44. Denys bar Ṣalibi, *Contre les Arméniens*, p. 8-14 ; 64. Possekel 2013, p. 457, pense que l'auteur vise des adversaires encore vivants. Mais il est aussi possible qu'à ce moment-là il s'agît plutôt d'une polémique purement imaginaire, et non pas d'une menace réelle.

45. Possekel 2013, p. 450-457.

46. Draguet 1941 ; Possekel 2013, p. 454-456.

47. Grillmeier 1995, p. 362 date le début de la controverse entre 536 et 540.

était soumis aux lois de la corruption et de la mortalité, qu'en était-il concernant son esprit ? Est-ce que celui-ci était soumis aux limites de la connaissance finie[48] ? Les Évangiles représentent Jésus demandant où se trouve l'emplacement du cadavre de Lazare et ils disent qu'il y a des choses qui ne sont connues que du père et pas du fils[49]. Cela n'indique-t-il pas que Jésus peut faire l'expérience de l'ignorance ? Comme la controverse sur l'incorruptibilité, cette question surgit elle aussi d'abord dans le monde grec et peu après se répandit en milieu syriaque. D'un côté du débat, le diacre alexandrin Themistius affirmait l'ignorance du Christ en tant que corollaire de son humanité. De l'autre côté, Anthime et Théodose, patriarches de Constantinople et d'Alexandrie, interprétèrent les allusions à l'absence de connaissance chez Jésus comme nécessaires au plan de salut plus large : pour eux, en vérité, le Christ avait toujours été omniscient[50].

Finalement la position niant l'ignorance dans le Christ l'emporta. Bien que la question fût vivement discutée pendant quelques décennies (et nous avons même une lettre de Grégoire le Grand là-dessus)[51], je n'ai pas trouvé de traces prouvant l'existence d'un groupe indépendant d'« agnoètes » après l'an 600[52]. Contrairement à l'opinion de certains chercheurs, l'« agnoétisme » n'était comparable au julianisme ni au niveau de son étendue ni de sa durée[53]. Sa présence dans les florilèges théologiques

48. Telle est la présentation de la controverse que fit Liberatus de Carthage, *Breviarium causæ Nestorianorum et Eutychianorum* 19, éd. Schwartz, p. 134, et acceptée par les chercheurs modernes comme Amann 1946, p. 219 ; Allen & Van Roey 1994, p. 5, 9-15, 302 ; Grillmeier 1995, p. 363. Cependant, on ne sait pas dans quelle mesure la position agnoète émergea historiquement du milieu antijulianiste : Liberatus, un partisan chalcédonien, aurait eu un intérêt particulier à représenter l'impasse logique impliquée par la combinaison du miaphysisme et de la doctrine de la « corruptibilité », afin de nuire à ses opposants miaphysites.

49. Jn 11, 34 ; Mc 13, 32. Et voir aussi Lc 2, 52, où la mention de la croissance de Jésus en sagesse semble laisser entendre que sa connaissance antérieure n'était pas parfaite.

50. Voir Grillmeier 1995, p. 362-363.

51. Grégoire le Grand, *Registre des lettres* 10, 21, éd. Norberg, p. 852-855. Comme avec la controverse sur l'incorruptibilité du corps du Christ, la controverse sur son ignorance aussi intéressait les croyants des deux côtés du différend chalcédonien.

52. Lontie 1997, p. 16-17, mentionne un certain « Joseph, l'évêque des agnoètes » déposé par Théodose d'Alexandrie. Si on adopte cette traduction avec l'article défini, on a un indice de ce que même au VI^e^ siècle les agnoètes n'avaient pas plus qu'un seul évêque. Mais le syriaque n'est pas décisif sur ce point.

53. Voir, par exemple, Allen & Neil 2013, p. 126 : « Comme le conflit engendré par la doctrine julianiste, le débat agnoète était féroce et à vie longue. » Les renvois cités se limitent tous au VI^e^ siècle. Voir aussi la surprise exprimée à cet égard chez Lamb 2012, p. 182.

syriaques de la British Library est rare. Les citations relatives à cette question sont toutes des extraits traduits de textes grecs du VI^e siècle[54].

La controverse trithéite

La troisième controverse au sein de la tradition miaphysite, la controverse trithéite, commença davantage comme la controverse julianiste, dans le sens que, au début, les « trithéites » développèrent une hiérarchie ecclésiastique indépendante. Mais très vite, elle finit comme la controverse agnoète par une résolution[55].

Cette controverse, pendant sa durée, fut très complexe, aussi intellectuellement que socialement. Sans entrer dans les détails, disons que la question était fondamentalement philosophique, inspirée par des catégories aristotéliciennes. Ceux que l'on appelle « trithéites », dirigés, entre autres, par le philosophe alexandrin Jean Philopon, prétendaient que les trois personnes de la Trinité étaient des substances, ou natures, particulières, ayant des propriétés distinctes. Elles forment une substance, ou sont « consubstantielles », seulement dans un sens secondaire et abstrait, dérivant d'une nature universelle qui existe, selon Aristote, seulement dans l'esprit. Les adversaires de Philopon, en revanche, insistaient sur le fait que la « consubstantialité » des trois natures de la Trinité n'existait pas seulement dans l'esprit humain, mais dans la réalité[56]. La Trinité aurait, pour eux, trois hypostases, ou personnes, mais une seule essence et nature.

La controverse trithéite divisa l'Église miaphysite pendant presque toute la seconde moitié du VI^e siècle. Des preuves existent que les trithéites eux-mêmes commencèrent à mettre en place des hiérarchies ecclésiastiques, recrutant des moines et ordonnant des prêtres et des évêques[57]. Même les opposants du trithéisme, représentés par les patriarches d'Alexandrie et d'Antioche, Damien et Pierre, tombèrent dans ce que Theresia Hainthaler appelle une « querelle fratricide » (« Bruderzwist », « family feud ») en raison des désaccords sur la réponse correcte au trithéisme[58]. Le schisme entre les fidèles de Damien et de Pierre fut seulement résolu en 616, sous la

54. Voir BL Add. 12 155, f. 104r-106v et leurs équivalents dans les BL Add. 14 532, f. 207v et BL Add. 14 533, f. 133v. Le peu de folios sur la question agnoète pâlit en comparaison avec les dizaines de folios dédiés à la controverse julianiste.

55. Grillmeier 1996, p. 81.

56. Allen et Van Roey 1994, p. 122-129 ; Grillmeier 1995, p. 496-498.

57. Honigmann 1951, p. 179-188 ; Shahid 1995, p. 805-824. Hainthaler 2013, p. 274, parle de « la stabilisation hiérarchique du trithéisme ».

58. Pierre de Callinice, *Contre Damien* ; Hainthaler 2013, p. 275. Voir aussi Wickham 2008.

conduite du patriarche d'Antioche, Athanase Gamolo. La hiérarchie trithéite, mentionnée ci-dessus, s'éteignit lentement vers la fin du VI^e siècle[59].

L'intérêt pour la controverse trithéite occupe une partie significative des florilèges théologiques de la British Library mentionnés au début. Néanmoins, contrairement à la controverse sur la question de l'incorruptibilité – elle aussi une présence importante dans ces florilèges –, le trithéisme cessa d'être un sujet débattu[60]. Pourquoi cette différence ? Pourquoi Cyriaque, le patriarche sévérien d'Antioche, essaya-t-il sans succès de résoudre la dispute avec les julianistes vers la fin du VIII^e siècle, alors que son prédécesseur, Athanase Gamolo, réussit à mettre fin à la controverse trithéite au début du VII^e siècle ?

Remarque finale

Cette question pourrait être abordée sous différents angles. Une option est de rechercher la réponse dans une direction sociopsychologique. Arye Kofsky a affirmé récemment que l'idéal julianiste de l'incorruptibilité corporelle, réalisable à un certain degré déjà dans cette vie, le rendait particulièrement attractif au sein des cercles d'ascètes[61]. Le problème de cette théorie est qu'elle ne tient compte ni des religieux non ascètes qui adoptèrent le julianisme, ni, vice versa, des moines qui n'adhérèrent pas au julianisme. Pourquoi certains moines choisirent-ils la corruptibilité sévérienne et d'autres l'incorruptibilité julianiste ? Qu'est-ce qui était fondamentalement en jeu pour que les chrétiens miaphysites prennent ces deux directions différentes, à partir du VI^e siècle ?

L'autre option expliquant la persistance du débat sur l'incorruptibilité provient de mes propres recherches sur la première phase de ce débat au VI^e siècle. Dans une étude récente j'ai essayé de démontrer que la controverse sur le corps physique du Christ est corrélée au débat miaphysite contemporain sur le corps social du Christ : l'Église. La question qui se posait chez les fidèles antichalcédoniens était de savoir si l'Église impériale qui avait adopté « l'hérésie corruptive » de Chalcédoine pouvait encore être considérée comme le corps social du Christ. Sévère soutenait que les antichalcédoniens pouvaient malgré tout rester au sein de la structure œcuménique de l'Église, bien qu'elle eût été corrompue à un certain degré.

59. Voir Hainthaler 2013, p. 280 : « on n'arrivait pas à une Église trithéite proprement dite ».

60. Van Rompay 2005, p. 254.

61. Kofsky 2013, p. 286-287, où la réussite du julianisme est expliquée par « la propension intrinsèque de l'idéal ascétique à être réalisé déjà dans cette vie ».

Julien et ses fidèles répliquèrent qu'une fois infecté par la corruption, le corps social n'était plus représentatif du corps du Christ. Un nouveau corps, pur, devait être établi, libre des corruptions hérétiques[62].

Cette différence ecclésiastique et sociale n'était pas seulement théorique. Elle eut des répercussions concrètes, par exemple sur l'attitude envers les convertis chalcédoniens, l'ordination des prêtres, et l'observance des canons de l'Église impériale. Sévère et ses fidèles étaient plus enclins à faire des compromis sur ces questions que Julien et les siens[63].

En dernière analyse, cette différence représentait un dilemme entre les valeurs d'unité et de pureté. Cette question resta ouverte à travers les siècles de l'Antiquité tardive et du Moyen Âge – et, en fait, le reste encore, bien que se manifestant sous des formes différentes, de nos jours[64].

Manuscrits cités

- Birmingham, Selly Oaks College Library, Mingana syr. 69 (VII^e s.)
- London, BL Add. 12 155 (VIII^e s.)
- London, BL Add. 14 529 (VII^e-VIII^e s.)
- London, BL Add. 14 532 (VIII^e s.)
- London, BL Add. 14 533 (VIII^e-IX^e s.)
- London, BL Add. 14 538 (X^e s.)
- London, BL Add. 14 629 (VIII^e-IX^e s.)
- Mardin, Église des Quarante Martyrs, Orth. 356 (IX^e-X^e s.)
- Vat. sir. 135 (VII^e-VIII^e s.)
- Vat. sir. 140 (528)
- Yale syr. 10 (1225)

Bibliographie

Basilisque, *Encyclique* : Eduard Schwartz (éd.), *Codex Vaticanus gr. 1431: Eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenons*, München, 1927, p. 49-51.

La Caverne des trésors : Su-Min Ri (éd. et trad.), *La Caverne des trésors : les deux recensions syriaques*, Louvain, 1987 (CSCO 486-487, Syr. 207-208).

Daniel de Ṣalaḥ, *Commentaire des Psaumes* : texte inédit.

Denys bar Ṣalibi, *Contre les Arméniens* : Alphonse Mingana (éd. et trad. angl.), *Woodbrooke Studies. 4, The Work of Dionysius Barṣalībi against the Armenians*, Cambridge, 1931.

62. Moss 2016, p. 101-105.

63. Moss 2016, p. 44-74.

64. Voir, par exemple, Evans 1994, p. 20-42.

Évagre le Scholastique, *Histoire ecclésiastique* : Joseph Bidez & Léon Parmentier (éd.), André-Jean Festugière, Bernard Grillet, Guy Sabbah (trad.), Évagre le Scholastique, *Histoire ecclésiastique. 1*, Paris, 2011 (Sources chrétiennes 542).

Grégoire de Tours, *À la gloire des martyrs* : Bruno Krusch (éd.), *Gregorii episcopi Turonensis Miracula et opera minora*, Hanover, 1885 (réimpr. 1959), (Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovingicarum 1), p. 34-111.

Grégoire de Tours, *À la gloire des confesseurs* : Bruno Krusch (éd.), *Gregorii episcopi Turonensis miracula et opera minora*, Hanover, 1885 (réimpr. 1959), (Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovingicarum 1), p. 294-370.

Grégoire le Grand, *Registre des lettres* : Dag Norberg (éd.), *S. Gregorii Magni Registrum epistularum libri VII-XIV*, Turnhout, 1982 (CCSL 140A).

Historia monachorum in Aegypto : André-Jean Festugière (éd. et trad.), *Historia monachorum in Aegypto*, Bruxelles, 1961.

Jean de Dara, *Sur les hérétiques* : texte inédit, ms. Mardin, Église des Quarante Martyrs, Orth. 356, f. 42v-53v.

Jean d'Éphèse, *Histoire ecclésiastique* : Ernest W. Brooks (éd. et trad. lat.), *Ioannis Ephesini Historiae ecclesiasticae pars tertia*, Louvain, 1935-1936 (CSCO ser. 3, t. 3, réimpr. CSCO 105-106, Syr. 54-55).

Jean de Tella, *Canons* : Arthur Vööbus (éd. et trad. angl.), *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, Louvain, 1975-1976 (CSCO 367-368, 375-376, Syr. 161-162, 163-164).

Jean de Tella, *Profession de foi* : Volker Menze & Kutlu Akalin (éd. et trad. angl.), *John of Tella's* Profession of Faith: *The Legacy of a Sixth-Century Syrian Orthodox Bishop*, Piscataway, New Jersey, 2009 (Gorgias Texts from Christian Late Antiquity 25).

Jean Rufus, *Plérophories* : François Nau (éd. et trad.), Jean Rufus, évêque de Maïouma, *Plérophories, c'est-à-dire témoignages et révélations (contre le concile de Chalcédoine)*, Paris, 1912 (PO 8).

Léon I[er], *Tome à Flavien* : Eduard Schwartz (éd.), *ACO 2, 2*, Berlin – Leipzig, 1933-1935, p. 124-133.

Liberatus de Carthage, *Breviarium causæ Nestorianorum et Eutychianorum* : Eduard Schwartz (éd.), *ACO 2, 5*, *Collectio Sangermanensis*, Berlin, 1936.

Moïse bar Kepha, *Commentaire sur le Paradis* : texte inédit, ms. Yale Syr. 10, f. 1r-249v.

Paul de Callinice, *Préface* : Robert Hespel (éd. et trad.), Sévère d'Antioche, *La polémique antijulianiste. 1*, Louvain, 1964 (CSCO 244-245, Syr. 104-105), I, p. 1-5 (texte), II, p. 1-4 (trad.).

Pierre de Callinice, *Contre Damien* : Albert Van Roey, Lionel R. Wickham & Jacques Noret (éd. et trad. angl.), *Petri Callinicensis Patriarchae Antiocheni Tractatus Contra Damianum. 4*, Turnhout – Louvain, 2003 (CCSG 54).

Profession du concile de Chalcédoine : Eduard Schwartz (éd.), *ACO 2, 1, 2*, Berlin – Leipzig, 1933-1935, p. 126-130.

Sévère d'Antioche, *Première Lettre à Julien d'Halicarnasse* : Robert Hespel (éd. et trad.), Sévère d'Antioche, *La polémique antijulianiste. 1*, Louvain, 1964 (CSCO 244-245, Syr. 104-105), I, p. 8-9 T, II, p. 6-7 V.

Sévère d'Antioche, *Deuxième lettre à Julien d'Halicarnasse* : Robert Hespel (éd. et trad.), Sévère d'Antioche, *La polémique antijulianiste. 1*, Louvain, 1964 (CSCO 244-245, Syr. 104-105), I, p. 10-19 T, II, p. 8-14 V.

Sévère d'Antioche, *Critique du* Tome *de Julien d'Halicarnasse* : Robert Hespel (éd. et trad.), Sévère d'Antioche, *La polémique antijulianiste. 1*, Louvain, 1964 (CSCO 244-245, Syr. 104-105), I, p. 20-205 T, II, p. 15-158 V.

Sévère d'Antioche, *Réfutation des* Propositions *hérétiques* : Robert Hespel (éd. et trad.), Sévère d'Antioche, *La polémique antijulianiste. 1*, Louvain, 1964 (CSCO 244-245, Syr. 104-105), I, p. 279-304 T, II, p. 215-234 V.

Sévère d'Antioche, *Contre* Les Additions au Tome *de Julien d'Halicarnasse* : Robert Hespel (éd. et trad.), Sévère d'Antioche, *La polémique antijulianiste. 2, A*, Louvain, 1968 (CSCO 295-296, Syr. 124-125).

Timothée de Constantinople, *Sur la réception des hérétiques* : PG 86, col. 52C-65A.

Yuḥanon de Sedre, *Plérophorie* : texte inédit, contenu dans le ms. BL Add. 14 629.

Zacharie Rhéteur, *Vie de Sévère* : Marc-Antoine Kugener (éd. et trad.), *Vie de Sévère par Zacharie le Scholastique*, Paris, 1903 (PO 2), p. 7-115.

Zacharie (Pseudo-) Rhéteur, *Histoire ecclésiastique* :
– Ernest W. Brooks (éd.), *Historia ecclesiastica Zachariae rhetori vulgo adscripta*, Paris, 1919-1924 (CSCO ser. 3, t. 5-6, réimpr. CSCO 83-84, 87-88, Syr. 38-39, 41-42).
– Geoffrey Greatrex, Robert R. Phenix & Cornelia. B. Horn (trad. angl.), *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor: Church and War in Late Antiquity,* Liverpool, 2011 (Translated Texts for Historians 55).

Études modernes

Allen & Neil 2013 : Pauline Allen & Bronwen Neil, *Crisis Management in Late Antiquity (410-590 CE)*, Leiden.

Allen & Van Roey 1994 : Pauline Allen & Albert Van Roey, *Monophysite Texts of the Sixth Century*, Louvain (Orientalia Lovaniensia Analecta 56).

Amann 1946 : Émile Amann, « Thémistius », *Dictionnaire de théologie catholique. 15*, Paris, col. 219-222.

Assemani 1926 (réimpr.) : Étienne-Évode & Joseph-Simonius Assemani, *Bibliotecae apostolicae vaticanae codicum manuscriptorum catalogus. 1, 3*, Paris.

Bartlett 1990 : John Bartlett, *Trial by Fire and Water: The Medieval Judicial Ordeal*, Oxford.

Brock 1985 : Sebastian P. Brock, « A Monothelete Florilegium in Syriac », dans C. Laga, J. A. Munitiz & L. Van Rompay (éds), *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History Offered to Professor Albert Van Roey for his Seventieth Birthday*, Leuven, p. 35-45 (Orientalia Lovaniensia Analecta 18).

Brock 2016 : Sebastian P. Brock, « A Letter from the Orthodox Monasteries of the Orient Sent to Alexandria, Addressed to Severos », dans J. D'Alton & Y. Youssef (éds), *Severus of Antioch: His Life and Times*, Leiden (Texts and Studies in Eastern Christianity 7), p. 32-46.

Brock & Taylor 2001 : Sebastian P. Brock & David G. K. Taylor, *The Hidden Pearl: The Syrian Orthodox Church and its Ancient Aramaic Heritage. 2*, Rome.

Conterno 2013 : Maria Conterno, « Three Unpublished Texts on Christ's Will and Operation from the Syriac *Florilegium* in the ms. London, British Library, Add. 14535 », *Millennium Jahrbuch* 10, p. 115-144.

Davis 2004 : Stephen J. Davis, *The Early Coptic Papacy: The Egyptian Church and its Leadership in Late Antiquity*, Cairo.

De Halleux 1963 : André De Halleux, *Philoxène de Mabbog : sa vie, ses écrits, sa théologie*, Louvain.

Draguet 1924 : René Draguet, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*, Louvain.

Draguet 1927 : René Draguet, « Une pastorale antijulianiste des environs de l'année 530 », *Le Muséon* 40, p. 75-92.

DRAGUET 1941 : René DRAGUET, « Le pacte d'union de 797 entre les jacobites et les julianistes du patriarcat d'Antioche », *Le Muséon* 54, p. 91-106.

EVANS 1994 : Gillian R. EVANS, *The Church and the Churches: Toward an Ecumenical Ecclesiology*, Cambridge.

FREND 1972 : William H. C. FREND, *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge.

GRILLMEIER 1995 : Aloys GRILLMEIER (& Theresia HAINTHALER), *Christ in Christian Tradition. 2, 2, The Church of Constantinople in the Sixth Century* (trad. angl. par Pauline Allen & John Cawte), London.

GRILLMEIER 1996 : Aloys GRILLMEIER (& Theresia HAINTHALER), *Christ in Christian Tradition. 2, 4, The Church of Alexandria, with Nubia and Ethiopia, after 451* (trad. angl. par Pauline Allen & John Cawte), London.

HAINTHALER 2004 : Theresia HAINTHALER, « The Christological Controversy of Proba and John Barbur », *Journal of Eastern Christian Studies* 56, p. 155-170.

HAINTHALER 2013 : Theresia HAINTHALER (& Aloys GRILLMEIER), *Christ in Christian Tradition. 2, 3, The Churches of Jerusalem and Antioch from 451-600* (trad. angl. Marianne Ehrhardt), Oxford.

HONIGMANN 1951 : Ernest HONIGMANN, *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VI^e siècle*, Louvain.

JACOBS 2012 : Andrew S. JACOBS, *Christ Circumcised: A Study in Early Christian History and Difference*, Philadelphia (Divinations).

JARRY 1968 : Jacques JARRY, *Hérésies et factions dans l'Empire byzantin du IV^e au VII^e siècle*, Le Caire.

KING 2007 : Daniel KING, « Paul of Callinicum and his Place in Syriac Literature », *Le Muséon* 120, p. 327-349.

KOFSKY 2013 : Arye KOFSKY, « Julianism after Julian of Halicarnassus: An Overview », dans B. Bitton-Ashkelony & L. Perrone (éds), *Personal and Institutional Religion: Thought and Praxis in Eastern Christianity*, Turnhout, p. 251-294.

LAMB 2012 : William R. S. LAMB, *The* Catena in Marcum: *A Byzantine Anthology of Early Commentary on Mark*, Leiden.

LEBON 1909 : Joseph LEBON, *Le monophysisme sévérien*, Louvain.

LEONHARD 2004 : Clemens LEONHARD, « Die Beschneidung Christi in der syrischen Schatzhöhle: Beobachtungen zu Datierung und Überlieferung des Werks », dans M. Tamcke (éd.), *Syriaca II*, Münster (Studien zur orientalischen Kirchengeschichte 33), p. 11-28.

LONTIE 1997 : Luc LONTIE, « Un traité syriaque Jacobite contre les partisans de Paul de Bêth Ukkâmê (564-581) (ms. British Library Add. 14.533, f. 172r-176v) », *Orientalia Christiana Periodica* 63, p. 5-51.

MICHELSON 2014 : David A. MICHELSON, *The Practical Christology of Philoxenos of Mabbug*, Oxford (Oxford Early Christian Studies).

MINGANA 1933 : Alphonse MINGANA, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts now in the Possession of the Trustees of the Woodbrooke Settlement, Selly Oak, Birmingham. 1, Syriac and Garshuni Manuscripts*, Cambridge.

MINOV *à paraître* : Sergey MINOV, « Date and Provenance of the Syriac *Cave of Treasures*: A Reappraisal », *Hugoye*.

MOSS 2015 : Yonatan MOSS, « The Rise and Function of the Holy Text in Late Antiquity », dans B. Bitton-Ashkelony, T. De Bruyn & C. Harrison (éds), *Patristic Studies in the Twenty-First Century*, Turnhout, p. 521-545.

Moss 2016 : Yonatan Moss, *Incorruptible Bodies: Christology, Society and Authority in Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles (Christianity in Late Antiquity 1).

Mouterde 1960 : Paul Mouterde, « Une inscription syriaque récemment trouvée en haute Djéziré », *Annales archéologiques arabes de Syrie* 10, p. 87-92.

Peeters 1950 : Paul Peeters, *Orient et Byzance : le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*, Bruxelles.

Perrone 1989 : Lorenzo Perrone, « Dissenso dottrinale e propaganda visionaria: le *Pleroforie* di Giovanni di Maiuma », *Augustinianum* 29, p. 451-495.

Possekel 2013 : Ute Possekel, « Julianism in Syriac Christianity », dans P. Bruns & H. O. Luthe (éds), *Orientalia Christiana: Festschrift für Hubert Kaufhold zum 70. Geburtstag*, Wiesbaden, p. 437-457.

Rapp 2016 : Claudia Rapp, *Brother-Making in Late Antiquity and Byzantium: Monks, Laymen, and Christian Ritual*, Oxford.

Reller 1994 : Jobst Reller, *Mose bar Kepha und seine Paulinenauslegung nebst Edition und Übersetzung des Kommentars zum Römerbrief*, Wiesbaden.

Ruani *à paraître* : Flavia Ruani, « John of Dara on Mani: Manichaean Interpretations of Gen. 2:17 in Syriac », dans E. Hunter, S. Lieu & E. Morano (éds), *IAMS Symposium Proceedings*, Leiden.

Shahid 1995 : Irfan Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century. 2*, Washington DC.

Steppa 2005 : Jan-Eric Steppa, *John Rufus and the World Vision of Anti-Chalcedonian Culture*, Piscataway, NJ (Early Christian Studies 1).

Taylor 2001 : David G. K. Taylor, « The Christology of the Syriac Psalm-Commentary (AD 541/2) of Daniel of Ṣalaḥ and the "Phantasiast" Controversy », dans M. F. Wiles & E. J. Yarnold (éds), *Studia patristica* 35, Leuven, p. 508-15.

Uthemann 1999 : Karl-Heinz Uthemann, « Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker und Theologe », *Augustinianum* 39, p. 5-83.

Van Roey 1978 : Albert Van Roey, « Une controverse christologique sous le patriarcat de Pierre de Callinique », dans F. Graffin & A. Guillaumont (éds), *Symposium Syriacum II*, Rome (Orientalia Christiana Analecta 205), p. 349-357.

Van Rompay 2005 : Lucas Van Rompay, « Society and Community in the Christian East », dans M. Maas (éd.), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge, p. 239-267.

Van Rompay 2011 : Lucas Van Rompay, « Pawlos of Kallinikos », dans S. Brock, A. Butts, G. Kiraz & L. Van Rompay (éds), *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway, p. 323-324.

Vattimo 1996 : Gianni Vattimo, *Credere di credere*, Milano.

Wallraff 2013 : Martin Wallraff, *Kodex und Kanon: Das Buch im frühen Christentum*, Berlin.

Watts 2005 : Edward Watts, « Winning the Intracommunal Dialogues: Zacharias Scholasticus' *Life of Severus* », *Journal of Early Christian Studies* 13, p. 437-464.

Wickham 2008 : Lionel R. Wickham, « Schism and Reconciliation in a Sixth-Century Trinitarian Dispute: Damian of Alexandria and Peter of Callinicus on "Properties, Roles and Relations" », *International Journal for the Study of the Christian Church* 8, p. 3-15.

Wright 1871 : William Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired Since the Year 1838. 2*, London.

Wright 1894 : William Wright, *A Short History of Syriac Literature*, London.

Les controverses miaphysites en Arabie et le Coran

Muriel Debié
EPHE – Institute for Advanced Studies, Princeton[1]

L'idée de la *Jāhiliyya*, un état d'ignorance[2] supposé caractériser l'Arabie avant la révélation du Coran, telle qu'elle a été construite par la tradition islamique, continue à peser sur la manière dont est perçue l'histoire pré-islamique de la péninsule et de ses habitants. La mémoire arabo-musulmane s'est formée sur la mise à distance d'une antiquité pré-historique, de fait peu documentée par l'écriture[3], pré-existant à l'histoire islamique qui commence avec le Prophète et la révélation du Coran[4]. Elle a contribué à empêcher de penser l'Arabie dans le cadre de l'Antiquité tardive puisque son histoire commence à neuf avec Muḥammad, avec un avant – plongé dans les ténèbres de l'ignorance, seulement agrémentées de la grande tradition de poésie pré-islamique – et un après, illuminé par la vérité descendue dans le Coran. Si bien que ce n'est que récemment et de manière encore insuffisante que l'Arabie a été réintégrée dans le concert des nations ou plutôt des empires tardo-antiques[5]. Parce que son antiquité n'est ni celle

1. Ce chapitre a été terminé au début du séjour à l'IAS, rendu possible grâce à la générosité de la Florence Gould Foundation. Je remercie vivement Antoine Borrut (également membre de l'IAS) d'avoir pris le temps de relire et commenter ce chapitre en dépit de délais très courts.

2. Voir Robin 2008 sur la question « Faut-il réinventer la Jāhiliyya ? ». Pour une histoire de l'évolution du sens du terme, voir Webb 2014 ; Al-Azmeh 2014.

3. Là encore une réévaluation de l'usage de l'écriture en Arabie est en cours, où toutes les écritures arabiques sont étudiées et prises en compte (voir les nombreux travaux de M. Macdonald, notamment Macdonald 2009 et 2015).

4. Voir les travaux de Donner 1998, Robinson 2003 et Borrut 2011 sur la construction d'une mémoire et d'une histoire islamique au travers de l'historiographie des premiers siècles.

5. Pour une élégante présentation des liens entre Byzance, l'Arabie et l'Éthiopie, voir Bowersock 2013, un des premiers historiens de la Grèce et de Rome à s'être intéressé à l'Arabie, romaine, puis à la péninsule Arabique. Voir les multiples publications

des études classiques – qui ont forgé le concept d'Antiquité tardive –, ni celle – pour des raisons différentes – des islamisants, pour qui l'histoire commence à Muḥammad, l'étude de l'Arabie pré-islamique reste une zone imprécise à l'intersection entre les disciplines académiques actuelles.

Les approches transversales tendent cependant à se multiplier pour replacer l'Arabie dans le contexte de l'Antiquité tardive. Les études archéologiques, épigraphiques et textuelles des dernières années ont permis de faire émerger les couleurs d'une histoire politique, militaire et religieuse de la péninsule aux contours mieux définis. Une complète réévaluation est en cours, qui contribue à replacer l'Arabie dans le commerce terrestre et maritime « international »[6], à affiner l'histoire des royaumes sud-arabiques à la veille de l'islam, à reconsidérer la place du christianisme et du judaïsme, à mettre en lumière l'émergence d'un hénothéisme ou monothéisme judaïsant à Najran.

L'absence d'écrits autres qu'épigraphiques et l'absence d'une écriture arabe[7] ont aussi contribué à forger l'idée que l'Arabie était en dehors des mouvements d'idées et des cultures prévalents dans l'Antiquité tardive, plongée qu'elle était dans l'obscurantisme[8]. L'insistance sur les tribus et donc une culture bédouine non-écrite, telle qu'elle a été développée par la tradition islamique, qui met en avant la poésie orale comme le seul lieu de la construction d'une mémoire arabe tribale avant l'islam, a également contribué à considérer les Arabes pré-islamiques comme illettrés[9]. Cette position rend difficilement explicables les influences juives et chrétiennes identifiables dans le Coran si le monde de l'Arabie était en effet coupé des réseaux lettrés (la manière de concevoir le Coran comme révélé et donc indemne de contacts avec d'autres groupes religieux accentuant encore cet aspect).

Il est possible pourtant d'identifier quelques-uns des sujets qui étaient discutés en Arabie aux VI^e^ et VII^e^ siècles, dans les milieux chrétiens au moins,

de Christian Julien Robin et de son école qui ont contribué à jeter la lumière sur de très nombreux aspects historiques et archéologiques de l'Arabie ancienne. Voir Beaucamp *et al.* 2010 sur les massacres de chrétiens à Najran, l'épisode sans doute le plus célèbre de cette histoire pré-islamique.

6. Voir Crone 1987 et les débats suscités.
7. Les découvertes récentes viennent là encore remettre en question ce que nous pensions savoir sur ces sujets. Le colloque *Le contexte de naissance de l'écriture arabe* tenu à Paris en 2013 est en cours de publication.
8. Sur le rôle des Arabes avant l'islam, voir récemment Fisher 2015.
9. Robin 2004 et 2015, p. 129-136 a bien montré la disparition des inscriptions polythéistes à Ḥimyar au IV^e^ siècle et l'émergence d'un « judéo-monothéisme ».

si l'on s'intéresse à la correspondance conservée en syriaque. On s'aperçoit que le contenu de ces lettres est essentiellement polémique et peut offrir un intérêt pour l'étude du Coran comme texte tardo-antique, en dialogue avec le judaïsme et le christianisme et lui-même texte de polémique[10]. L'étude des réseaux chrétiens concurrents permet aussi de montrer toute la complexité des affiliations et des hiérarchies présentes dans la péninsule. Elle met en lumière le degré de détail des discussions théologiques et dogmatiques à l'œuvre dans les milieux chrétiens, mais aussi au-delà, ne serait-ce que lors des rencontres et disputes organisées sous le patronage des phylarques arabes. Les querelles théologiques, parce qu'elles dépassèrent le monde des théologiens, doivent être prises au sérieux pour l'histoire de la dissémination des idées et des arguments ainsi que la structuration géo-ecclésiale de la société chrétienne de langue syriaque et au-delà.

Les controverses et les milieux arabes-chrétiens

Il n'est pas question de reprendre ici toute la question du christianisme des Arabes, mais de voir en quoi les controverses ont pu avoir une influence sur les milieux arabes dans la perspective d'une transmission des idées, des concepts théologiques et du vocabulaire jusqu'à la période de Muḥammad. On sait qu'au moins un converti arabe devenu évêque prit part au concile d'Éphèse en 431, ce qui suppose une participation aux discussions christologiques et une connaissance des dossiers y compris par les chrétientés arabes[11]. Les actes des conciles « occidentaux » (à l'ouest du Tigre) ont conservé les noms des évêques des tribus arabes et de la province romaine d'Arabie. Les Actes des conciles de l'Église de l'Est permettent de retracer les hiérarchies présentes sur les rives du golfe Persique et jusqu'à al-Ḥīra, et de dessiner les contours des tentations d'indépendance vis-à-vis du catholicos de Séleucie-Ctésiphon. Les chrétientés arabes participaient comme les autres aux mouvements des définitions religieuses.

Le christianisme était une composante majeure de la culture des tribus, même si, bien entendu, une partie seulement d'entre elles et de leurs membres avaient adopté le christianisme. Le terme « d'arabe chrétien » est à cet égard problématique car il semble définir une identité unifiée différente de celle des Arabes non-chrétiens (polythéistes et juifs notamment, plus tard musulmans). Là comme ailleurs, la question des affiliations chrétiennes doit inviter à être attentif au pluralisme

10. Voir Azaiez 2015. Boisliveau 2014 pour l'autodésignation du Coran comme *kitāb*, Écriture sainte, au même titre que les Écritures juives et chrétiennes (p. 37 notamment).

11. Il s'agit d'Aspebetos, qui prit le nom de Pierre. Cyrille de Scythopolis, *Vie d'Euthyme* 10.

qu'exprime la littérature de controverse. Ce ne sont pas seulement des Églises différentes qui sont en concurrence (chalcédoniens byzantins[12], miaphysites syriens, égyptiens et éthiopiens, syro-orientaux de l'Église de l'Est), mais des réseaux de fidélité, individuels et collectifs qui se dessinent au travers des visites et des échanges de lettres : des réseaux de proximité intellectuelle, dogmatique et spirituelle à défaut d'être géographique, par-delà les barrières topographiques et climatiques, les barrières aussi anthropologiques et linguistiques, et par-delà les frontières politiques.

Avec al-Ḥārith ibn Jabalah/Arethas[13] (a. 520-569/70) apparaissant comme le patron des miaphysites et faisant appel à l'impératrice Théodora pour obtenir un évêque de sa dénomination (Théodore, ordonné en 542/3 par Jacques Baradée pour la *ḥirta d-tayyoye*, « le camp des Arabes »[14]), la question des controverses entre chalcédoniens et non-chalcédoniens se trouve au cœur des relations entre l'Empire romain d'Orient et ses clients arabes[15]. Al-Ḥārith ou son fils Mundhir patronna une rencontre entre adversaires miaphysites dont la chronique de Michel le Syrien rend compte[16] et qui eut lieu au monastère de Bet Mar Serge de GBYT'[17] : Pierre de Callinice, patriarche d'Antioche (581-591), et Damien d'Alexandrie (578-605), qui s'affrontaient sur des accusations de trithéisme, c'est-à-dire sur les propriétés, rôles et relations dans la Trinité[18]. La rencontre fut houleuse, les participants faillirent en venir aux mains et l'issue ne fut pas concluante. Cette controverse, qui n'était pas seulement dogmatique,

12. Voir Millar 2009 sur le monachisme dans la province d'Arabie à l'époque de Muḥammad.

13. *PLRE* IIIA, p. 111-113, Millar 2010, Fisher 2011.

14. Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* III, PO 19, p. 153-154.

15. Fisher 2015, p. 8 pour un rappel du rôle des Jafnides, plus au nord, comme protecteurs des miaphysites orientaux.

16. Michel le Syrien, *Chronique* X, 22, qui reprend les lettres des deux principaux protagonistes.

17. Voir Millar 2013, p. 30, qui doute de l'existence d'un camp à cet endroit (Gabitha/al-Jābiya ou Khirbet al-Jābiya en arabe) contrairement à Shahid 2002, p. 96-104, par exemple, et estime qu'il vaut mieux s'en tenir à l'existence d'un monastère avec une église. Voir Hoyland 2010, p. 135. Voir aussi Genequand 2015 et Robin 2015, qui s'accordent pour dire que Gabitha n'était pas pour les Jafnides l'équivalent d'al-Ḥīra pour les Naṣrides.

18. Écrits en grec, les documents de la controverse trithéite furent très vite traduits en syriaque où ils eurent une influence durable. La chronique de Michel le Syrien (t. II, chap. XXII) donne de nombreux détails et documents sur cette controverse. Voir Van Roey 1980, Wickham 2008 & Brock 2005 sur cette controverse, ainsi que le chapitre de Yonatan Moss ici même.

comme souvent, aboutit à un schisme de trente ans. Il est intéressant de voir le rôle du phylarque comme intermédiaire dans ces conflits internes au mouvement miaphysite. Il joue le même rôle que l'empereur byzantin et le roi de Perse, de pacificateur des conflits religieux dans les régions sous son autorité et même au-delà. C'est en terrain neutre que se rencontrent – à contrecœur d'ailleurs – les deux puissants patriarches non-orthodoxes, par définition en dehors des lieux et des procédures de l'Église officielle. Les miaphysites étant nombreux parmi les Arabes chrétiens, le phylarque assumait le rôle de souverain hors des zones de contrôle de l'Empire, pour des Églises ayant refusé l'autorité « orthodoxe ». Leurs centres d'Antioche et d'Alexandrie étaient aux mains du pouvoir byzantin et les patriarches miaphysites d'Antioche n'avaient pas même droit de cité dans la ville de leur siège, seulement nominatif. C'est le rapport entre orthodoxie et autorité impériale qui transparaît au travers de cet exemple : que se passe-t-il lorsque se forment des hiérarchies non-orthodoxes et des Églises non-orthodoxes ? Comment fonctionnent les rapports d'autorité au sein de ces Églises et l'appel à une autorité civile si ces Églises ne sont pas reconnues officiellement et leurs controverses internes considérées comme illégitimes quoi qu'il en soit ? De manière étonnante, les marges de l'Empire permettent une géo-ecclésiologie décalée, décentrée de l'Église officielle : Antioche n'est plus dans Antioche mais à Gabitha.

Les controverses dans les échanges de lettres entre Syrie et Arabie

En Arabie proprement dite, les controverses apparaissent au travers de la correspondance des évêques syriens. Les lettres écrites par trois contemporains, Jacques de Saroug (452-521), Philoxène de Mabboug (vers 440-523) et Siméon de Bet Aršam (m. vers 540)[19] montrent que trois figures majeures du mouvement miaphysite, qui furent aussi d'actifs controversistes, avaient des liens réguliers avec l'Arabie. Elles témoignent de l'influence dans la péninsule des controverses contemporaines entre chrétiens et juifs et entre les différentes dénominations chrétiennes : entre miaphysites et nestoriens d'un côté et entre miaphysites de l'autre, alors que faisaient rage les divisions au sein des opposants à Chalcédoine[20]. Leurs

19. La lettre de Siméon sur les massacres de Najran est la plus connue et la nouvelle fut largement relayée en Syrie. Jean d'Éphèse, le biographe de Siméon, est une autre figure de ce réseau. Voit Taylor 2010 pour l'analyse du dossier textuel. La version la plus fiable de la lettre est celle contenue dans l'*Histoire* du Pseudo-Zacharie (VIII, 3).

20. Voir Briquel Chatonnet 2010 pour une présentation du christianisme en Arabie du Sud.

lettres montrent sur certains sujets un dialogue théologique pointu entre les milieux arabes chrétiens d'Arabie et les évêques de Syrie du Nord, qui n'est pas sans importance pour l'histoire d'une Antiquité tardive intégrant l'Arabie dans sa carte mentale et pour l'histoire des débuts de l'islam qui cherche dans les textes chrétiens des liens avec le Coran.

La lettre de Jacques de Saroug, sur les premiers événements survenus à Najran, montre qu'il était bien informé de ce qu'il se passait dans la région grâce à « de nombreux visiteurs » qui s'y étaient rendus. Jacques mentionne avec satisfaction les progrès de la christianisation à Ḥimyar[21]. Il fait référence également à la persécution dont les chrétiens sont victimes de la part des juifs et qui correspond à une première persécution des années 470-500, antérieure aux massacres de 523, bien connus notamment grâce à la lettre de Siméon de Bet Aršam[22]. La charge polémique contre les juifs, désignés comme dignes héritiers d'Anne et de Caïphe, ainsi que de Judas, est centrale dans la lettre. Jacques propose un rappel de l'Économie du Christ en insistant sur la Trinité : le Fils est « un seul Unique, qui ne reçoit avec Lui ni rang ni autre nombre »[23] ; « Il revêtit un corps de manière psychique, sans qu'il y ait ajout d'hypostases ». La lettre a donc également une forte teneur antidyophysite (antichalcédonien ou « nestorien ») :

> « Mes frères méfiez-vous des chiens, méfiez-vous des mauvais ouvriers, méfiez-vous des docteurs mensongers qui au lieu d'un seul Fils unique (en) annoncent deux, l'un du Père, l'autre de la Vierge[24] [...] Vous avez appris le Père, le Fils et l'Esprit Saint et avec ces trois noms qui sont un et un (qui est) trois, vous ne recevez pas d'autre nom ni nombre [...] Et quiconque réfléchit ou raisonne ou cherche à ajouter ou à retrancher quelque chose à ce nom glorieux de la Trinité sainte [...] elle le repousse dans le gouffre de la fosse et le déclare anathème, lui et toute sa doctrine. »[25]

Cette lettre est un manifeste de la foi chrétienne vis-à-vis des juifs, reprenant tous les épisodes de la vie du Christ. Elle fonctionne comme un catéchisme, mais un catéchisme miaphysite contre les positions

21. Jacques de Saroug, *Lettre aux Himyarites*, p. 89 T, 131 V. La *Vie de Paul de Qenṭos* (reprise en arabe par Tabari sous le nom de Faymiyūn) raconte la christianisation de tribus himyarites près de Najran.

22. Sur le dossier des massacres de Najran, voir Beaucamp *et al.* 1999, p. 25-26 et 2010.

23. Jacques de Saroug, *Lettre aux Himyarites*, p. 95 T, 137 V.

24. Dénonciation de la doctrine des deux natures accusée d'introduire une quaternité. Jacques de Saroug, *Lettre aux Himyarites*, p. 94 T, 136 V.

25. Jacques de Saroug, *Lettre aux Himyarites*, p. 95 T, 136-7 V.

dyophysites. Elle place résolument les liens entre la Syrie du Nord et le Yémen dans le cadre des réseaux miaphysites, opposés aux menées des juifs de Najran d'une part et des dyophysites (sans doute plutôt de l'Église de l'Est que chalcédoniens) actifs dans la région de l'autre[26]. Ce n'est donc pas seulement le renforcement du processus de christianisation de Najran qui apparaît, mais la compétition entre les affiliations chrétiennes miaphysites et nestoriennes. La lettre montre aussi le type d'arguments qui pouvaient être discutés dans le cadre des milieux arabes chrétiens d'Arabie où le vocabulaire théologique des controverses entre miaphysites et dyophysites pénétrait en syriaque. Nous ne savons pas qui était capable de lire la lettre de Jacques, en dehors du clergé, pour partie au moins d'origine syrienne[27] et de langue syriaque, mais une lecture avec traduction et commentaire devait en être faite pour le cercle des fidèles non-syriacophones.

Philoxène de Mabboug entretenait des liens personnels étroits avec les milieux chrétiens de Najran et d'al-Ḥīra[28]. Il ordonna en effet deux évêques du nom de Paul pour Najran[29]. Il envoya aussi une lettre, bien connue, au stratélate d'al-Ḥīra, Abu Yaʿfur (ou Yaʿfar. 498-503)[30]. Al-Ḥīra apparaît pour la première fois comme un évêché de l'Église de l'Est lors du concile de Séleucie-Ctésiphon en 410 et une ville non loin de là fut le lieu de réunion d'un concile de cette Église en 424[31]. Ce que montre la lettre de Philoxène de Mabboug, c'est la concurrence nouvelle au VI^e^ siècle entre miaphysites et « nestoriens » d'un côté et entre miaphysites de l'autre. Cette situation

26. Le lien entre miaphysites et Jafnides, qui fut sans doute une des raisons du succès de ces derniers, n'est donc pas le seul. Les miaphysites essayaient de gagner d'autres tribus arabes, comme en témoignent aussi les Vies d'Aḥudemmeh pour le Bet ʿArabaye et de Maruta de Tagrit, dans l'Empire sassanide. L'activité missionnaire des miaphysites fut particulièrement active au VI^e^ siècle parmi les Arabes, de la Syrie et la Mésopotamie à l'Arabie du Sud.

27. La lettre de Siméon de Bet Aršam mentionne que Jean de Tella avait ordonné prêtre pour l'Arabie du Sud un moine d'un couvent de Tella, près de Callinice et évoque un autre prêtre, Thomas, formé à Édesse. Siméon de Bet Aršam, *Lettre sur les martyrs de Najran*.

28. Le nom arabe vient de *ḥirta*, en syriaque, qui signifie le camp. Sur al-Ḥīra voir Toral-Niehoff 2014 ; Genequand 2015 [4.9] pour un point sur l'archéologie.

29. Robin 1999, p. 67-68.

30. Il fait mention de la conversion de tribus turques et de leurs pratiques alimentaires pour le Carême et leurs pratiques liturgiques de nomades sous la tente, un sujet d'intérêt direct aussi pour les chrétiens des tribus arabes. L'intérêt de ce texte d'un point de vue sociologique et anthropologique n'a pas été exploité.

31. *Synodicon Orientale*, p. 285, 676. Bosworth 1983.

de division des chrétiens ne pouvait échapper aux phylarques naṣrides même s'ils n'étaient pas eux-mêmes chrétiens, et si al-Mundhir fut accusé par les sources chrétiennes d'avoir procédé à des sacrifices humains en l'honneur d'al-ʿUzzā, l'Aphrodite arabe[32].

Philoxène fait mention de l'existence d'une précédente lettre et d'une réponse qu'il y avait donnée, ce qui montre que la lettre conservée n'est pas un texte isolé. Il est intéressant de constater que le stratélate d'al-Ḥīra se tourne vers lui pour les questions d'orthodoxie miaphysite et lui fait porter des lettres jusqu'en Syrie. Le sujet de cette première lettre non conservée était les « isaïens acéphales », un groupe d'hérétiques miaphysites peu connus par ailleurs. La seconde lettre, conservée, porte sur les hérésies condamnées par « l'Église des Romains » lors des principaux conciles : Sabellius par le concile d'Ancyre, Paul de Samosate par celui d'Antioche, Arius par celui de Nicée, Eusèbe de Césarée, Macédonius par celui de Constantinople. Un long passage est consacré à une biographie de Nestorius et sa condamnation par le concile d'Éphèse ainsi que ses liens avec Théodore de Mopsueste, accusé d'avoir propagé sa doctrine. L'hérésie d'Eutychès et l'exil de Dioscore sont ensuite évoqués et le concile de Chalcédoine condamné. Philoxène évoque les luttes sanglantes entre chalcédoniens et non-chalcédoniens à Alexandrie et l'installation de Théodose comme patriarche non-chalcédonien. L'orthodoxie miaphysite face aux nestoriens d'un côté et aux chalcédoniens de l'autre est ici affirmée.

Mais Philoxène répond aussi sur un sujet plus précis qui est celui des « isaïens acéphales » dont il dit avoir déjà parlé dans sa première lettre : ils étaient des opposants farouches à Chalcédoine, qui avaient fui en Éthiopie (Kush) avec Théodose (futur patriarche d'Alexandrie) et qui refusaient la communion à tous ceux qui étaient mêlés d'une manière ou d'une autre au concile honni. Ils ordonnèrent une hiérarchie propre de manière non canonique. Cette référence unique aux isaïens considérés comme schismatiques du mouvement miaphysite montre un possible lien entre ces Égyptiens exilés en Éthiopie et al-Ḥīra puisque Abu Yaʿfur posait des questions à leur sujet et que Philoxène prit la peine d'en parler dans ses deux lettres. Ils étaient sans doute arrivés en Arabie via l'Éthiopie ou l'Égypte. Philoxène confirme dans sa seconde lettre leur hérésie aux yeux de l'Église miaphysite. La lettre de Philoxène jette donc une lumière inattendue sur la complexité des réseaux miaphysites présents, de manière déjà connue, dans les zones allant de la Syrie à l'Arabie mais aussi de

32. Fisher, Wood *et al.* 2015, p. 229. La Vie de Paul de Qentos et son compagnon, capturés par des Ḥimyarites, les présente aussi comme devant être sacrifiés à leur dieu *(Vie de Paul de Qentos)*. Sur al-ʿUzzā, voir Macdonald & Nehmé 2012.

l'Égypte à l'Éthiopie et à l'Arabie, selon une autre voie de pénétration du christianisme par l'Afrique du Nord-Est vers l'Arabie du Sud, en dehors des réseaux de l'Église éthiopienne à proprement parler. La lettre de Philoxène à al-Ḥīra montre dans quels détails les controverses internes au christianisme (entre nestoriens et miaphysites, mais aussi chalcédoniens) et même au mouvement miaphysite, avaient pénétré l'Arabie du Sud et par quelles voies, nord-sud mais aussi ouest-est.

La lettre de Jacques de Saroug et les ordinations auxquelles procéda Philoxène témoignent de la forte présence des miaphysites syriens en Arabie. La lettre de Siméon de Bet Aršam sur les martyrs de Najran confirme l'existence des réseaux miaphysites courant de Ḥimyar à la Syrie, passant par al-Ḥīra et les monastères. Les lettres étaient portées par les prêtres et les moines comme le montre une autre lettre de Philoxène[33]. Au réseau des correspondants s'ajoute celui de ceux qui circulaient d'un lieu à l'autre (sans doute dans des caravanes de marchands ?) transmettant lettres et nouvelles et celui de ceux qui lisaient ou se faisaient lire et traduire ou résumer les lettres. Siméon réunit les deux aspects en sa personne, puisqu'il écrivait et parcourait les routes d'Arabie et de Perse, faisant ainsi circuler les informations de Najran vers la Syrie et la Perse et retour. Les lettres montrent une très bonne connaissance des événements en Perse et c'est de manière globale que doivent être considérés ces réseaux, même si c'est l'Arabie qui nous intéresse ici.

Les réseaux julianistes en Arabie

Une autre controverse interne au miaphysisme doit être incluse dans ce tableau. L'hérésie « julianiste » ou « phantasiaste » qui déchira le parti des opposants à Chalcédoine occupe une place importante dans les textes syriaques et dans l'histoire dogmatique et ecclésiastique du VI^e^ siècle[34]. Les noms des julianistes permettent de retracer les réseaux de circulation de leurs idées et montrent comment une hiérarchie de partisans de Julien d'Halicarnasse (m. vers 527) se mit en place bien qu'elle ne parvînt pas à devenir une Église autonome. On trouve ainsi dans la *Plérophorie de la foi orthodoxe et apostolique* du patriarche miaphysite d'Antioche Jean I^er^

33. Philoxène de Mabboug, *Lettre aux moines sur la foi*, p. 105 : il dit avoir fait porter par un certain Éphrem sa lettre au prêtre Acace.

34. Voir Draguet 1924, 1941a et 1941b ; le chapitre de Moss ici même et Moss 2016. Voir aussi Possekel 2013 (p. 438 pour une attestation épigraphique de la présence des julianistes dans le diocèse de Callinice, entre Raqqa et Reš'ayna).

Sedra (630-648), une lettre pastorale en trois parties, dont la troisième concerne l'ordination frauduleuse des julianistes. On peut tracer un schéma généalogique de la hiérarchie julianiste, remontant à Étienne dont l'ordination fut contestée par les « orthodoxes » car il ne fut ordonné que par un seul évêque[35]. Elle contient l'histoire des ordinations faites par Étienne et les siens, d'où procéderait toute la hiérarchie ecclésiastique qui gravitait autour du couvent de Bet Mar Isaac de Gabboula en Syrie I[re][36]. Thomas, supérieur de ce couvent, anathématisait quiconque ordonnerait des évêques « orthodoxes » (c'est-à-dire julianistes) sans son accord en Syrie[37]. Une controverse interne sur la canonicité des ordinations au sein de la hiérarchie julianiste est exposée dans les histoires ecclésiastiques et la correspondance[38]. Les noms des évêques sont donnés ainsi que les sièges pour lesquels ils furent ordonnés. Jacques de Saroug envoya une lettre à ce couvent[39].

Les réseaux julianistes n'étaient pas présents seulement en Arménie, en Égypte et en Syrie, mais aussi en Arabie[40]. L'*Histoire syro-orientale de Séert* rapporte la fuite de miaphysites du temps de Justin I[er], dont des partisans de Julien, qui, dans les années 520, se réfugièrent à al-Ḥīra et en Haute Égypte. Toute la région autour d'al-Ḥīra aurait été marquée par le julianisme selon la chronique[41]. Jean de Tella, qui tenta dans de multiples lettres de faire pièce au mouvement julianiste, écrivit à al-Mundhir pour le mettre en garde contre les idées des julianistes[42] qui finirent d'ailleurs par être expulsés par lui[43]. Certains se rendirent à Najran où ils répandirent les positions julianistes.

35. Des représentations graphiques arborescentes de cette généalogie se trouvent chez Draguet 1941a, p. 61-62 et Possekel 2013, p. 449.

36. Voir Kofsky 2013 sur le succès du julianisme en milieu monastique mais Yonatan Moss ici-même.

37. Draguet 1941a, p. 89.

38. Voir Possekel 2013, p. 443-451 sur les ordinations des julianistes et leur réseau.

39. Jacques de Saroug, *Lettre au monastère de Mor Isaac de Gabboula*.

40. Selon Jean d'Éphèse, Longin, missionnaire, faisait référence au royaume des Axoumites comme « suivant la maladie de Julien le phantasiaste qui soutenait que le corps du Christ était impassible et incorruptible ».

41. *Histoire syro-orientale de Séert*, p. 144. Pour des réflexions autour de la chronique, voir Wood 2013.

42. Voir Élie, *Vie de Jean de Tella*, p. 62-63. Possekel 2013, p. 440. Voir Nau 1903 et Menze & Akalin 2009 sur les canons et la profession de foi de Jean, telle qu'il a pu l'exposer à ses correspondants.

43. *Histoire syro-orientale de Séert*, p. 143-144. La chronique rapporte une confrontation en présence d'al-Mundhir et du catholicos Shila où les réfugiés miaphysites, soutenus par

La chronique confirme aussi la venue de julianistes de Haute Égypte où ils avaient fui les persécutions de Justin dans un second mouvement de pénétration. L'Arabie du Sud fonctionnait donc comme un lieu de refuge contre les persécutions antimiaphysites, depuis la Syrie et depuis l'Égypte. L'autorité miaphysite qui tentait de s'opposer à la dissidence interne des julianistes faisait appel au phylarque naṣride d'al-Ḥīra, même s'il n'était pas lui-même chrétien. On trouve pour les querelles internes au miaphysisme, le même phénomène que pour les querelles entre chalcédoniens et miaphysites auprès du phylarque jafnide : un appel des autorités ecclésiastiques au phylarque pour rétablir la concorde par la discussion ou l'expulsion.

En 549, à la mort de Procope d'Éphèse, Eutrope, un julianiste, fut ordonné selon ses adversaires par la main d'un évêque mort (une accusation classique dans les textes de controverse) et ordonna à son tour dix évêques, dont un certain Serge, envoyé à Hirta de Nuʿman (al-Ḥīra) et dans le pays des Himyarites, où, avant de mourir, il établit à son tour comme évêque un certain Moïse[44]. Le réseau des julianistes s'étendait donc d'Édesse à Bassora où furent ordonnés des évêques et jusqu'en Arabie du Sud. La lettre de Siméon de Bet Aršam sur les massacres de Najran montre en sens inverse la remontée des informations sur les événements de Najran vers la Syrie via al-Ḥīra : il demande que les événements soient relatés aux « fidèles » d'Antioche, de Tarse, de Césarée de Cappadoce et d'Édesse[45]. De manière significative, c'est au supérieur homonyme du couvent de Gabboula qu'il envoie sa lettre, ce qui n'a rien d'étonnant au vu de l'importance du monastère dans les milieux miaphysites et de ses liens avec le julianisme en Syrie et en Arabie du Sud. La lettre montre aussi la construction d'une mémoire ecclésiale locale fondée sur les martyrs du judaïsme à destination des milieux chrétiens de Syrie.

Ce réseau parallèle au sein du mouvement miaphysite ne disparut pas en Arabie[46], contrairement à ce qui est généralement avancé : la reprise en main par les Perses du royaume himyarite vers 570 ne mit pas fin à la présence julianiste. Anastase le Sinaïte mentionne les julianistes comme « gaianites »[47] ou « najranites », comme des synonymes, ce qui confirme

al-Ḥajjāj, fils de Qays de Ḥīra, un noble de la cour naṣride, miaphysite donc lui aussi, perdirent (de manière attendue dans un texte de l'Église de l'Est) face au catholicos.

44. Michel le Syrien, *Chronique* IX, 21, t. II, p. 263-264.

45. Siméon de Bet Aršam, *Lettre sur les martyrs de Najran*.

46. De manière plus générale, des traités antijulianistes sont encore produits au VII^e^ siècle et au-delà (Possekel 2013, p. 453-457). L'accord signé en 798 par le patriarche miaphysite « orthodoxe » Cyriaque d'Antioche et l'antipatriarche julianiste Gabriel se révéla un échec et le schisme se prolongea.

47. Sur les gaianites, voir Jugie 1920.

leurs liens avec l'Arabie du Sud au VII^e^ siècle, peut-être là aussi, au moins pour certains d'entre eux, via l'Égypte, les gaianites étant originaires de là[48]. La présence julianiste semble être restée importante encore au VIII^e^ siècle si l'on en croit le témoignage du patriarche Timothée I^er^ (m. 823). Dans une lettre aux moines de Bet Maron, il mentionne en effet que « la célèbre ville de Najran »[49] était tenue par les hérétiques julianistes, mais que treize églises, représentant deux mille fidèles, s'étaient unies à son Église[50]. Les textes de controverse permettent ainsi de faire apparaître un phénomène largement resté dans l'ombre, à savoir que les milieux julianistes, une branche dissidente du miaphysisme, étaient très présents en Arabie du Sud aux VI^e^-VIII^e^ siècles, précisément au moment de l'apparition de l'islam.

Cela signifie, pour remonter des noms et des réseaux aux idées qu'ils défendaient, que c'est une certaine interprétation christologique qui prévalait aussi dans la région à l'époque de la naissance du Coran. Si ces réseaux ont été partiellement identifiés par les spécialistes en études syriaques, le lien avec les études coraniques n'a été que partiellement fait, en dépit de la multiplication des travaux sur le Coran comme texte tardo-antique[51]. Ce sont surtout les textes bibliques, liturgiques ou canoniques, dont on sait qu'ils étaient lus dans les églises, qui ont été explorés comme source possible, bien que sans être toujours contextualisés. C'est pourtant un lien concret qui est ainsi établi entre la littérature syriaque de controverse et les controverses présentes dans le Coran, si l'on veut bien considérer les julianistes comme un peu plus qu'une secte obscure comme cela a été largement le cas[52].

Controverses chrétiennes et Coran

Le terme même d'*al-naṣārā* par lequel les chrétiens sont désignés dans le Coran a été discuté à maintes reprises[53] et peut être éclairé par la littérature de controverse. Le terme a peu de chance de renvoyer à des communautés

48. Anastase le Sinaïte, *Viae dux* (CPG 7745), 23 est une source d'information sur les gaianites et les théodosiens en Égypte.

49. Il est difficile de dire s'il s'agit bien de Najran ou de la ville du même nom fondée par les réfugiés de Najran non loin d'al-Ḥīra, comme me le fait remarquer Françoise Briquel Chatonnet.

50. Timothée I^er^, *Lettre aux moines de Mar Maron*, Appendice p. ٥٦, l. 25-27 T, 124 V.

51. Voir en particulier NEUWIRTH 2011.

52. Voir récemment, AZAIEZ 2015 sur les controverses dans le Coran.

53. Voir en particulier BLOIS 2002 ; plus récemment GRIFFITH 2011, p. 314-319.

judéo-chrétiennes, pour le moins évanescentes dans les sources[54], mais correspond à un emploi polémique pour désigner les chrétiens, dans la continuité de pratiques attestées dans la littérature syriaque orientale : les chrétiens sont régulièrement qualifiés dans les *Actes des martyrs perses* de *nasraye*, sectateurs de Jésus de Nazareth, selon un terme qu'ils jugent péjoratif, mais qu'ils présentent comme étant utilisé par leurs adversaires zoroastriens[55]. C'est sans doute en termes de controverse religieuse qu'il faut comprendre le nom des chrétiens en arabe, selon un modèle déjà existant dans l'Empire perse zoroastrien.

C'est toute la variété du christianisme tardo-antique qu'il convient de réintroduire dans le débat. Dans les trois principaux centres de présence du christianisme que sont al-Ḥīra, le pourtour du golfe Persique et Ḥimyar, les différentes affiliations étaient représentées par des réseaux aux ancrages dogmatiques, géographiques et linguistiques variés, qui étaient en concurrence entre eux : chalcédoniens de langue grecque, membres de l'Église de l'Est utilisant le syriaque oriental (phonétiquement différent de l'occidental) et miaphysites. Ces trois groupes principaux n'étaient en outre pas homogènes : les miaphysites étaient ainsi présents dans toute leur diversité géographique, linguistique (de Syrie, d'Égypte et d'Éthiopie) et dogmatique : miaphysites « orthodoxes » et « hétérodoxes », avec parmi ces derniers, des julianistes (dont des gaianites égyptiens et éthiopiens), des trithéites et des isaïens (venus d'Égypte ou d'Éthiopie).

Une tendance actuelle des études coraniques est d'interpréter certains passages coraniques à la lumière de la littérature antérieure, juive ou chrétienne et plus seulement à celle, postérieure, de la tradition islamique *(tafsīr)* et selon une chronologie du texte fondée sur la vie de Muḥammad[56]. Sur la question en particulier de l'interprétation de la crucifixion de Jésus dans le Coran et les interprétations qui ont été données de ces passages dans la tradition musulmane, beaucoup a été écrit[57]. La lecture de *sūrat al-nisāʾ* 4, 155-158 comme pouvant faire allusion à l'hérésiologie chrétienne a été soutenue par certains mais contestée par d'autres au motif qu'il n'y avait pas de raison que Muḥammad ait connu des sectes obscures. Si la

54. Voir cependant Stroumsa 2013 ; Blois 2002.

55. Debié 2010, p. 332-334. Les deux termes *nasraye* et *chrestyane* coexistent (jusque dans l'inscription du mage Kirdir).

56. Pour une présentation des tendances historiographiques dans l'étude du Coran, voir Donner 2008 ; Reynolds 2010 ; Azaiez & Mervin 2013 ; Azaiez 2015.

57. Voir Reynolds 2009 pour une étude détaillée des différents passages coraniques et des interprétations anciennes et modernes qui en ont été données.

piste docète ou judéo-chrétienne en tant que telle est en effet peu probable, rien n'étant connu sur le sort de ces groupes à ces époques relativement tardives, en revanche l'existence de différentes variétés de miaphysites et la présence massive en Arabie des « aphtartodocètes », ainsi que sont désignés les julianistes[58], permet de réintégrer ces positions comme des hypothèses de travail sérieuses.

Pour ne prendre qu'un exemple, qui serait à resituer dans un contexte plus large, l'obscurité du passage *wa-lakin shubbiha la-hum*, de la sourate *al-nisāʾ* 4, 157, où l'hapax *shubbiha* a fait couler beaucoup d'encre pour savoir s'il désignait le fait qu'une apparence de Jésus avait été crucifiée et tuée par les juifs[59], ou le fait que la crucifixion elle-même était une apparence, peut être éclairé par les débats contemporains au sein des groupes chrétiens[60]. Dans un contexte de polémique antijuive qui précède immédiatement ce passage, le Coran semble condamner les juifs :

> « 157. Et à cause de leur parole : "nous avons vraiment tué le Christ, Jésus, fils de Marie, le messager d'Allah" [...] Or, ils ne l'ont ni tué ni crucifié ; *mais ce n'était qu'un faux-semblant*[61] ! Et ceux qui ont discuté sur son sujet sont vraiment dans l'incertitude : ils n'en ont aucune connaissance certaine, ils ne font que suivre des conjectures et ils ne l'ont certainement pas tué. 158. Mais Allah l'a élevé vers lui. Et Allah est Puissant et Sage. »

L'affirmation « Et ceux qui ont discuté sur son sujet sont vraiment dans l'incertitude » a été peu commentée, alors qu'elle semble pourtant bien faire allusion à des controverses sur le sujet et sur le fait que l'incertitude demeure. Or le sujet central des controverses entre julianistes et sévériens,

58. Accusés de manichéisme (une association fréquente avec le docétisme dans les condamnations hérétiques) et de docétisme, les julianistes, qui considéraient le corps du Christ comme incorruptible *(aphtartos)* avant même la résurrection, reçurent le nom d'« aphtartodocètes ». Les docètes considéraient que le Christ n'avait pas de corps physique et que la crucifixion n'était qu'une illusion, le corps humain du Christ n'ayant pas de réalité objective. La désignation d'aphtartodocète est employée par Léonce de Byzance dans les années 540 dans son dialogue polémique contre cette hérésie. Voir l'autre chapitre de Debié ici-même. Sur la piste julianiste en Arabie, voir Hainthaler 2007, p. 105-106 et 133-134 ; Griffith 2011, p. 319.

59. La tradition islamique essaya ensuite de rendre compte de ce passage en imaginant que Judas ou saint Serge avait pris l'apparence de Jésus et avait été crucifié à sa place. Voir Reynolds 2009.

60. Reynolds 2009 pour une étude détaillée de cette sourate par la tradition et par les commentateurs contemporains. Voir aussi la contribution de Barbara Roggema dans ce volume.

61. De nombreuses traductions ont été proposées de cette phrase. Voir Reynolds 2009 pour une synthèse des variantes.

mais aussi entre orthodoxes byzantins, miaphysites et nestoriens portait précisément sur la question des natures du Christ, à la fois homme et Dieu. Les chalcédoniens accusaient de manière polémique les nestoriens de dire que les juifs avaient crucifié un homme et non un Dieu en insistant sur la séparation des natures humaine et divine[62]. Les julianistes de leur côté soutenaient l'incorruptibilité du Christ, corps et âme, la corruption, physique et spirituelle, due au péché, ne le concernant pas. Selon Martin Jugie, Julien voulait simplement dire que Jésus-Homme n'avait pas connu le péché originel, et, par conséquent, n'avait pas contracté, au sens théologique du mot, ces infirmités de notre nature déchue de l'état primitif qui s'appellent la passibilité et la mortalité : « Sans doute, Jésus a souffert et est mort dans sa chair, qui était par elle-même capable de souffrir et de mourir, mais il a souffert et il est mort d'une autre manière que nous. »[63] Mais Sévère d'Antioche présentait, dans sa lettre aux moines d'Orient, leur doctrine ainsi : « Ils disent, écrit-il, que le Christ souffrit en apparence, et que la chair était impassible et immortelle au temps de la Croix volontaire et rédemptrice, et, outre d'autres impossibilités, ces impies parlent avec folie de souffrances imaginaires et usant de termes mensongers, ils dénomment incorruptibilité la *phantasia* ! »[64] Sévère dépeignait comme des docètes, des manichéens et des eutychianistes ses adversaires julianistes. Les formulations de Julien, selon qui le corps de Jésus-Christ était resté « impassible dans les souffrances et immortel dans la mort », pouvaient par leur ambiguïté donner lieu à des équivoques interprétatives[65], chez Sévère puis chez ses partisans et adversaires des siècles suivants.

On voit que les débats étaient vifs sur la manière de comprendre l'union de la personne humaine et de la personne divine en Jésus-Christ parmi les théologiens des VI^e^ et VII^e^ siècles et comment ces controverses ont pu donner lieu dans le Coran au passage de la sourate *al-nisāʾ* (4, 157) et ensuite aux tentatives d'exégèse de la tradition islamique sur la personne effectivement ou non crucifiée, sur une ou deux personnes, sur une apparence de crucifixion. Le contexte de départ est sans doute celui des discussions internes au christianisme sur la manière de comprendre

62. *Martyre de saint Aréthas et de ses compagnons*, p. 89-92.

63. JUGIE 1925, p. 134.

64. Sévère d'Antioche, *Lettre aux moins d'Orient*, dans DRAGUET 1924, p. 255. Voir DRAGUET 1924 pour l'exposé de la manière dont Sévère présentait les idées de Julien comme s'étant enfoncé dans les hérésies de Valentin, Mani et Eutychès, p. 163 par exemple.

65. Si Julien ne niait nullement la réalité des souffrances et de la mort de Jésus-Christ, pleinement homme et pleinement Dieu, il avait une manière très personnelle de concevoir le mode suivant lequel Jésus avait souffert et était mort.

les souffrances et la Passion de Jésus-Christ, mais la version du Coran et les interprétations nombreuses qui en furent données ensuite sont une nouvelle construction de débats complexes désormais sortis de leur contexte théologique de départ pour acquérir leur autonomie.

Les idées miaphysites et nestoriennes sur la question des personnes et natures du Christ étaient connues et discutées dans les cercles chrétiens en Arabie à la veille de l'islam comme le montrent concrètement les quelques documents dont nous disposons et qui ont été évoqués plus haut. L'accusation par exemple d'introduire une quaternité lancée contre les nestoriens au motif qu'ils parlaient « du Père, du Fils et du Saint esprit et du Christ en deux natures »[66] réactivait ainsi les discussions sur la Trinité, au travers des définitions christologiques – de même que la controverse trithéite –, dans le contexte plus large de la forte présence juive en Arabie[67]. Les querelles christologiques étaient descendues par les lettres et les affiliations qu'elles suscitaient dans les milieux arabes chrétiens d'Arabie. L'absence de témoignage concernant le Hedjaz ne permet pas de dire dans quelle mesure les milieux de La Mecque et de Médine avaient pu être exposés à ces idées, mais il est certain que les milieux chrétiens étaient conscients de ces différences. Comme le souligne Christian Robin pour le judaïsme, « l'influence ḥimyarite sur La Mecque et Médine a certainement été directe, puisque ces deux bourgades semblent avoir été incluses dans le territoire ḥimyarite à l'apogée de son pouvoir »[68]. À côté de formes non-orthodoxes ou non-rabbiniques du judaïsme[69], c'est aussi un christianisme pluriel qu'il faut prendre en compte dans la péninsule Arabique à la veille de l'islam, un christianisme travaillé par les controverses christologiques.

Bibliographie

Anastase le Sinaïte, *Viae dux* : Karl-Heinz Uthemann (éd.), *Anastasii Sinaïtae Viae dux*, Turnhout, Brepols, 1981 (CCSG 8).

Cyrille de Scythopolis, *Vie d'Euthyme :* André J. Festugière (trad.), Cyrille de Scythopolis, *Vie d'Euthyme*, Paris, Éditions du Cerf, 1962 (Les moines d'Orient. 3, 1, Les moines de Palestine).

66. Voir la dénonciation en ces termes des idées des nestoriens par Siméon de Bet Aršam, *Lettre contre l'hérésie de Nestorius*.

67. Voir Robin 2004 et 2015 avec l'inventaire des sources et la bibliographie complète qu'il réunit.

68. Robin 2015, p. 217.

69. Robin 2015, p. 16-17.

Élie, *Vie de Jean de Tella* : Ernest W. Brooks, *Vitae virorum apud monophysitas celeberrimorum*, Louvain, 1907 (CSCO 7-8, Syr. 7-8).

Histoire syro-orientale de Séert : Addaï Scher (éd. et trad.), *Histoire nestorienne inédite (Chronique de Séert)* II, 1, Paris, Turnhout, 1910 (PO 7).

Jacques de Saroug, *Lettre aux Himyarites* :
– Gunnar Olinder (éd.), *Iacobi Sarugensis epistulae quotquot supersunt*, Parisiis, 1937 (CSCO 110, Syr. 57), p. 87-102 (lettre n° 18).
– Micheline Albert (trad.), *Les Lettres de Jacques de Sarug : traduction française en reconnaissance au R.P. François Graffin, S.J. (†)*, Kaslik, 2004 (Patrimoine syriaque 3), p. 87-102.

Jacques de Saroug, *Lettre au monastère de Mor Isaac de Gabboula :*
- Gunnar Olinder (éd.), *Iacobi Sarugensis epistulae quotquot supersunt*, Parisiis, 1937 (CSCO 110, Syr. 57), p. 102-129 (lettre n° 19).
– Micheline Albert (trad.), *Les Lettres de Jacques de Sarug : traduction française en reconnaissance au R.P. François Graffin, S.J. (†)*, Kaslik, 2004 (Patrimoine syriaque 3), p. 129-144.

Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* : Ernest Walter Brooks (éd. et trad. angl.), *John of Ephesus, Lives of the Eastern Saints*, Paris, 1923-1924 (PO 17-19).

Jean I^er^ Sedra, *Plérophorie de la foi orthodoxe et apostolique* : Jouko Martikainen (éd. et trad.), *Johannes I. Sedra*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1991 (Göttinger Orientforschungen. 1, Syriaca 34).

Martyre de saint Aréthas et de ses compagnons : Marina Detoraki & Joëlle *Beaucamp* (éd. et trad.), *Le massacre de Najrân. 1, Le martyre de Saint Aréthas et de ses compagnons (BHG 166)*, Paris, 2007 (Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Monographies 27).

Michel le Syrien, *Chronique* : Jean-Baptiste Chabot (éd. et trad.), *Chronique de Michel le Syrien patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, Paris, 1899-1910, 4 t.

Philoxène de Mabboug, *Lettre au stratélate Abu Yaʿfur* : Paul Harb, « Lettre de Philoxène de Mabbūg au Phylarque Abū Yaʿfūr de Hīrtā de Bētnaʿmān (selon le manuscrit n° 115 du fond patriarcal de Šarfet) », *Melto* 3, 1967, p. 183-222.

Philoxène de Mabboug, *Lettre aux moines sur la foi* : Arthur Adolphe Vaschalde (éd.), *Three Letters of Philoxenus Bishop of Mabbôgh (485-519), Being the Letter to the Monks, the First Letter to the Monks of Beth-Gaugal, and the Letter to Emperor Zeno*, Roma, Tipografia della R. Accademia dei Lincei, 1902 (Facultas Philosophiae 2).

Siméon de Bet Aršam, *Lettre contre l'hérésie de Nestorius* :
– Joseph-Simonius Assemani (éd.), *Bibliotheca Orientalis* I, p. 346-58 (éd. et trad. lat.) ; à partir de cette trad., trad. franç. : Nina Garsoïan, *L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient*, Louvain, 1999, p. 450-456.
– Adam H. Becker (trad. angl.), « Simeon of Bēt Arsham, "Letter" on the "Nestorianization" of Persia », dans *Id.*, *Sources for the History of the School of Nisibis*, Liverpool, 2008 (Translated Texts for Historians 50), p. 21-25.

Siméon de Bet Aršam, *Lettre sur les martyrs de Najran* :
- Ernest W. Brooks (éd.), *Historia ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta*, Paris, 1921 (CSCO 84, Syr. 39), p. 64-74.
– Geoffrey Greatrex, Robert R. Phenix & Cornelia. B. Horn (trad. angl.), *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor: Church and War in Late Antiquity*, Liverpool, 2011, p. 285-293.

Synodicon Orientale : Jean-Baptiste Chabot (éd. et trad.), *Synodicon Orientale ou Recueil de synodes nestoriens*, Paris, 1902.

Timothée Ier, *Lettre aux moines de Mar Maron* : Raphaël J. Bidawid (éd. et trad.), *Les Lettres du Patriarche Nestorien Timothée I : étude critique avec un appendice : la lettre de Timothée I aux moines du couvent de Mar Maron*, Città del Vaticano, 1956 (Studi e Testi 187).

Vie d'Aḥudemmeh : François Nau (éd.), *Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta, métropolitains jacobites de Tagrit et de l'Orient (VIe et VIIe siècles), suivies du traité d'Ahoudemmeh sur l'homme*, Paris (PO 3, 1 [11]), 1905.

Vie de Paul de Qenṭos : Hans Arneson, Emanuel Fiano, Christine L. Marquis, & Kyle Smith (éds), *The History of the Great Deeds of Bishop Paul of Qenṭos and Priest John of Edessa*, Piscataway, 2010 (Texts from Christian Late Antiquity 29).

Zacharie (Pseudo-) Rhéteur, *Histoire ecclésiastique* : Geoffrey Greatrex, Robert R. Phenix & Cornelia. B. Horn (trad. angl.), *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor: Church and War in Late Antiquity,* Liverpool, 2011.

Études modernes

Azaiez 2015 : Mehdi Azaiez, *Le contre-discours coranique*, Berlin, De Gruyter (Studies in the History and Culture of the Middle East 30).

Azaiez & Mervin 2013 : Mehdi Azaiez & Sabrina Mervin (éds), *Le Coran : nouvelles approches*, Paris.

Al-Azmeh 2014 : Aziz Al-Azmeh, *The Emergence of Islam in Late Antiquity: Allāh and His People*, Cambridge.

Beaucamp *et al.* 1999 : Joëlle Beaucamp, Françoise Briquel Chatonnet & Christian J. Robin, « La persécution des chrétiens de Nagrân et la chronologie himyarite », *Aram* 11, 1, p. 15-83.

Beaucamp *et al.* 2010 : Joëlle Beaucamp, Françoise Briquel Chatonnet & Christian J. Robin (éds), *Le massacre de Najrân. 2, Juifs et chrétiens en Arabie aux Ve et VIe siècles : regards croisés sur les sources*, Paris (Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Monographies 32).

Blois 2002 : François de Blois, « Naṣrānī (Nazoraios) and Ḥanīf (ethnikos): Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and of Islam », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65, p. 1-30.

Boisliveau 2014 : Anne-Sylvie Boisliveau, *Le Coran par lui-même : vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel*, Leiden.

Borrut 2011 : Antoine Borrut, *Entre mémoire et pouvoir : l'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (v. 72-193/692-809)*, Leiden (Islamic History and Civilization 81).

Bowersock 2013 : Glenn Bowersock, *The Throne of Adulis: Red Sea Wars on the Eve of Islam*, Oxford.

Briquel Chatonnet 2010 : Françoise Briquel Chatonnet, « Le christianisme en Arabie à la veille de l'islam : l'apport des sources syriaques », *Semitica et Classica* 3, p. 177-187.

Brock 2005 : Sebastian P. Brock, « Review of the final volume of Against Damian, Corpus Christianorum Series Graeca, ed. Rifaat Ebied, Albert Van Roey and Lionel Wickham, Vol. 54 », *Journal of Theological Studies* 56, p. 702-706.

Crone 1987 : Patricia Crone, *Meccan Trade and The Rise of Islam*, Princeton, Princeton UP.

Debié 2010 : Muriel Debié, « Devenir chrétien dans l'Iran sassanide : la conversion à la lumière des récits hagiographiques », dans S. Destephen, H. Inglebert & B. Dumézil (éds), *Le problème de la christianisation du monde antique : actes du colloque organisé à l'Université de Paris Ouest, les 26, 27 et 28 mai 2008*, Paris, p. 329-358.

DONNER 1998 : Fred DONNER, *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton (Studies in Late Antiquity and Early Islam 14).

DONNER 2008 : Fred DONNER, « The Qurʾan in Recent Scholahip: Challenges and Desiderata », dans G. S. Reynolds (éd.), *The Qurʾan in its Historical Context*, Abingdon, p. 29-50.

DRAGUET 1924 : René DRAGUET, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ : études d'histoire littéraire et doctrinale, suivie des fragments dogmatiques de Julien (texte syriaque et traduction grecque)*, Louvain.

DRAGUET 1941a : René DRAGUET, « Pièces de polémique antijulianiste. 3, L'ordination frauduleuse des julianistes », *Le Muséon* 54, p. 59-89.

DRAGUET 1941b : René DRAGUET, « Le pacte d'union de 797 entre les jacobites et les julianistes du patriarcat d'Antioche », *Le Muséon* 54, p. 91-106.

FISHER 2011 : Greg FISHER, *Between Empires: Arabs, Romans and Sasanians in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press.

FISHER 2015 : Greg FISHER (éd.), *Arabs and Empires before Islam*, Oxford.

FISHER, WOOD *et al.* 2015 : Greg FISHER, Philip WOOD avec des contributions de George BEVAN, Geoffrey GREATREX, Basema HAMARNEH, Peter SCHADLER, & Walter WARD, « Arabs and Christianity », dans FISHER 2015, p. 273-372.

GENEQUAND 2015 : Denis GENEQUAND, « The Archaeological Evidence for the Jafnids and the Naṣrids », dans FISHER 2015, p. 172-213.

GRIFFITH 2011 : Sidney GRIFFITH, « Al-Naṣārā and the Qurʾan: A Hermeneutical Reflexion », dans G. S. Reynolds (éd.), *New Perspectives on the Qurʾān: The Qurʾān in its Historical Context. 2*, Abingdon – New York, p. 301-322.

HAINTHALER 2007 : Theresia HAINTHALER, *Christliche Araber vor dem Islam: Verbreitung und konfessionelle Zugehörigkeit: Eine Hinführung*, Leuven (Eastern Christian Studies 7).

HOYLAND 2010 : Robert HOYLAND, « Mount Nebo, Jabal Ramm, and the Status of Christian Palestinian Aramaic and Old Arabic in Late Roman Palestine and Arabia », dans M. C. A. Macdonald (éd.), *The Development of Arabic as a Written Language*, Oxford (Supp. to Proceedings of the Seminar for Arabian Studies 40), p. 29-46.

JUGIE 1920 : Martin JUGIE, « Gaianites », in *Dictionnaire de théologie catholique* 6, p. 999-1002.

JUGIE 1925 : Martin JUGIE, « Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche », *Échos d'Orient* 24, p. 129-66, 256-285.

KOFSKY 2013 : Arye KOFSKY, « Julianism after Julian of Halicarnassus: An Overview », dans B. Bitton-Ashkelony & L. Perrone (éds), *Personal and Institutional Religion: Thought and Praxis in Eastern Christianity*, Turnhout, p. 251-294.

MACDONALD 2009 : Michael C. A. MACDONALD, *Literacy and Identity in Late Antique Arabia*, London.

MACDONALD 2015 : Michael C. A. MACDONALD, « On the Uses of Writing in Ancient Arabia and the Role of Palaeography in Studying them », *Arabian Epigraphic Notes* 1, p. 1-50. Publié en ligne : 05 May 2015 : http://hdl.handle.net/1887/32745

MACDONALD & NEHMÉ 2012 : Michael C. A. MACDONALD & Laila NEHMÉ, « al-ʿUzzā », *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-uzza-SIM_7789?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.cluster.Encyclopaedia+of+Islam&s.q=uzza

MENZE & AKALIN 2009 : Volker-Lorenz MENZE & Kutlu AKALIN, *John of Tella's Profession of Faith: The Legacy of a Sixth-Century Syrian Orthodox Bishop*, Piscataway NJ (Texts from Christian Late Antiquity 25).

MILLAR 2009 : Fergus MILLAR, « Christian Monasticism in Roman Arabia at the Birth of Mahomet », *Semitica et Classica* 2, p. 97-115.

MILLAR 2010 : Fergus MILLAR, « Rome's Arab Allies in Late Antiquity: Conceptions and Representations from within the Frontiers of the Empire », dans H. Börm & J. Wiesehöfer (éds), *Commutatio et Contentio: Studies in the Late Roman, Sasanian, and Early Islamic Near East: In Memory of Zeev Rubin*, Düsseldorf, p. 199-226.

MILLAR 2013 : Fergus MILLAR, « A Syriac Codex from Near Palmyra and the "Ghassanid" Abokarib », *Hugoye* 16, 1, p. 15-35.

MOSS 2016 : Yonatan MOSS, *Incorruptible Bodies: Christology, Society and Authority in Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles (Christianity in Late Antiquity 1).

NAU 1903 : François NAU, « Les canons et les préceptes de Jean, évêque de Tella », *Le canoniste contemporain* 26, p. 401-419, 532-542.

NEUWIRTH 2011 : Angelika NEUWIRTH, « The Qurʾān as a Late Antique Text », dans B. Orfali (éd.), *In the Shadow of Arabic: The Centrality of Language to Arabic Culture: Studies Presented to Ramzi Baalbaki on the Occasion of His Sixtieth Birthday*, Leiden – Boston, p. 495-509.

PLRE III: *Prosopography of the Later Roman Empire*, III, Cambridge, 1992.

POSSEKEL 2013 : Ute POSSEKEL, « Julianism in Syriac Christianity », dans P. Bruns & H. O. Luthe (éds), *Orientalia Christiana: Festschrift für Hubert Kaufhold zum 70. Geburtstag,* Wiesbaden, p. 437-458.

REYNOLDS 2009 : Gabriel Said REYNOLDS, « The Muslim Jesus: Dead or Alive? », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 72, 2, p. 237-258.

REYNOLDS 2010 : Gabriel Said REYNOLDS, « Crisis of the Qurʾānic Studies », dans *Id.* (éd.), *The Qurʾān and its Biblical Subtext*, London – New York, Routledge, p. 3-23.

ROBIN 1999 : Christian J. ROBIN, « Nagrān à l'époque du massacre : notes sur l'histoire politique, économique et institutionnelle et sur l'introduction du christianisme (avec un réexamen du martyre d'Asqīr) », dans BEAUCAMP *et al.* 1999, p. 39-106.

ROBIN 2004 : Christian J. ROBIN, « Himyar et Israël », *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* 148, 2, p. 831-902.

ROBIN 2008 : Christian J. ROBIN, « Faut-il réinventer la Jāhiliyya ? », dans C. Robin & J. Schiettecatte (éds), *L'Arabie à la veille de l'Islam*, Paris, p. 5-14.

ROBIN 2015 : Christian J. ROBIN, « Introduction » et « Quel judaïsme en Arabie ? » dans *id.* (éd.), *Le judaïsme de l'Arabie antique : actes du colloque de Jérusalem (février 2006)*, Turnhout, p. 7-11 et 15-295.

ROBINSON 2003 : Chase ROBINSON, *Islamic Historiography*, Cambridge.

SHAHÎD 2002 : Irfan SHAHÎD, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, Washington DC, Dumbarton Oaks.

STROUMSA 2013 : Guy STROUMSA, « Judéo-christianisme et islam des origines », *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, p. 479-502.

TAYLOR 2010 : David G. K. TAYLOR, « A Stylistic Comparison of the Syriac Ḥimyarite Martyr Texts Attributed to Simeon of Beth Arsham », dans BEAUCAMP *et al.* 2010, p. 143-176.

TORAL-NIEHOFF 2014 : Isabel TORAL-NIEHOFF, *Al-Ḥīra: Eine arabische Kulturmetropole im spätantiken Kontext*, Leiden – Boston, Brill.

VAN ROEY 1980 : Albert VAN ROEY, « Les fragments trithéites de Jean Philopon », *Orientalia Lovaniensia periodica* 11, p. 135-163.

WEBB 2014 : Peter WEBB, *Imagining the Arabs: Arab Identity and the Rise of Islam*, Oxford.

WICKHAM 2008 : Lionel WICKHAM, « Schism and Reconciliation in a Sixth Century Trinitarian Dispute: Damian of Alexandria and Peter of Callinicus on "properties, rôles and relations" », *International Journal for the Study of the Christian Church* 8, 1, p. 3-15.

WOOD 2013 : Philip WOOD, *The Chronicle of Seert: Christian Historical Imagination in Late Antique Iraq*, Oxford, Oxford University Press.

Byzance hors de Byzance : la controverse monothélite du côté syriaque*

Maria Conterno
Université de Gand

La controverse au sujet des opérations et des volontés du Christ, qui troubla l'Église byzantine pendant la plus grande partie du VII^e siècle, a été longtemps considérée comme un épisode marginal aussi bien par les byzantinistes que par les théologiens. La *communis opinio* jusqu'à la fin du siècle dernier était que le monoénergisme et le monothélisme ne furent qu'un expédient purement politique concocté par l'empereur Héraclius et le patriarche Serge de Constantinople (610-638) dans une dernière tentative, désespérée, de ramener les communautés chrétiennes orientales, et notamment les miaphysites, sous l'autorité de l'Église impériale. Les doctrines de l'opération unique et, plus tard, de la volonté unique du Christ n'auraient pas été le fruit d'une réflexion authentique enracinée dans le débat christologique précédent et auraient encore moins fourni un apport substantiel et remarquable à l'histoire de la pensée théologique chrétienne. Ce qui attirait davantage l'attention des savants était plutôt les implications de la controverse en ce qui concerne l'équilibre des forces entre Rome et Constantinople, ainsi que l'épineuse question de la condamnation d'un pape par un concile œcuménique[1].

* Ma recherche sur les sources syriaques pour la controverse monothélite est née lors de mon séjour en tant que chercheuse postdoctorale dans le Seeger Center for Hellenic Studies de l'Université de Princeton (NJ) en 2011-2012. Je tiens à exprimer ma reconnaissance à Sebastian Brock, sur les travaux duquel ma recherche repose, à Emerance Delacenserie, qui a lu et corrigé ma présentation pour la table ronde, et à Muriel Debié et Flavia Ruani, pour leurs précieux commentaires et les améliorations qu'elles ont apportées à mon texte.

1. Rome soutint initialement le monoénergisme et le monothélisme, sous le pape Honorius I^er (625-638). Mais les successeurs de celui-ci – notamment Théodore I^er (642-649) et Martin I^er (649-653) – prirent de la distance vis-à-vis de la politique religieuse impériale. Rome devint, à partir de 645, le siège de l'opposition dyothélite

Les controverses religieuses en syriaque, F. Ruani (éd.), Paris, 2016 (Études syriaques 13), p. 157-179.

Cette interprétation, partagée par de grands savants tels que Adolf von Harnack et Hans-Georg Beck[2], semblait être corroborée par le fait que la controverse perdit considérablement de son élan après les conquêtes arabo-musulmanes, qui arrachèrent à l'Empire les territoires où se trouvaient la plupart des communautés miaphysites. Elle dura encore quelques décennies sous la forme d'un bras de fer plutôt politique que théologique entre l'empereur Constant II (641-668) et Maxime le Confesseur, et se termina en 681 avec la condamnation officielle du monothélisme par le sixième concile œcuménique (dit de Constantinople III) et le classement définitif de l'affaire, sans laisser apparemment de traces ni à Byzance ni en Orient.

L'état de la question

La vision traditionnelle est fortement conditionnée par l'image que les sources dyothélites elles-mêmes nous offrent de la controverse. Comme le montre l'inventaire publié par Fridhelm Winkelmann[3], le répertoire de sources que les historiens ont à disposition est plutôt large. Mais parmi les sources préservées, il y a une énorme disproportion entre celles d'origine dyothélite et celles d'origine monothélite, ces dernières étant en nombre extrêmement restreint. De plus, certaines sources monothélites nous ont été transmises indirectement à l'intérieur de documents ou de textes produits par l'autre côté, ce qui évidemment en rend l'utilisation problématique. Il s'ensuit que non seulement le déroulement des faits, mais aussi les positions doctrinales défendues par les monothélites sont difficiles à déterminer avec précision et certitude[4].

menée par Maxime le Confesseur et Honorius subit en 680 l'anathème du sixième concile œcuménique.

2. Harnack 1888, II, p. 403 : « En fait ce qui provoqua la controverse, ce fut exclusivement l'objectif politique de regagner les provinces miaphysites. C'est pourquoi elle appartient essentiellement à l'histoire politique, et il suffit ici d'en indiquer les aspects les plus significatifs, étant donné qu'une doctrine d'une nature et une doctrine de deux natures auraient été l'une comme l'autre conciliables avec les résolutions du quatrième et du cinquième concile. » Beck 1978, p. 182 : « Mais la tragédie dogmatique ne se fit pas attendre – tragédie parce qu'ici une préoccupation religieuse fut confondue avec une préoccupation conceptuelle et parce que les concepts mêmes furent utilisés de façon différente par les différents partis. »

3. Winkelmann 2001.

4. Pour une discussion de la valeur et de l'authenticité des sources préservées, voir Winkelmann 2001, p. 9-13. Sur la question de la contrefaçon de certaines d'entre elles, voir aussi Wessel 2001 et Wessel 2006.

Néanmoins, l'image que les sources dyothélites nous donnent a été nuancée, voire remise en cause, par des études récentes qui ont à la fois réexaminé les tréfonds théologiques du monoénergisme et du monothélisme et reconsidéré le déroulement des événements à la lumière d'un éventail de sources plus ample[5].

En 1997, une étude de Karl-Heinz Uthemann[6] a clairement démontré que le débat autour de l'opération et de la volonté du Christ fut une évolution interne de la christologie chalcédonienne. L'attribution au Christ d'une opération et d'une volonté uniques et exclusivement divines n'était pas une innovation empruntée à la christologie miaphysite, adoptée du jour au lendemain dans le seul but d'apaiser les antichalcédoniens, mais un développement doctrinal issu d'une façon tout à fait logique et cohérente des questions abordées au VI^e^ siècle, notamment dans le cadre du mouvement désigné sous le nom de « néochalcédonisme ». Les racines chalcédoniennes du monoénergisme ont été encore mieux mises en lumière par Christian Lange[7], qui a aussi souligné la distinction entre les deux moments de la controverse : la doctrine de l'unique opération du Christ fut discutée au début du VII^e^ siècle par les chalcédoniens et les antichalcédoniens en tant que possible terrain de rencontre et d'unification, tandis que le débat provoqué ensuite par le déplacement de l'attention sur la volonté du Christ toucha uniquement l'Église chalcédonienne.

La question des opérations du Christ est bien présente avant le début de la controverse[8], chez les auteurs chalcédoniens ainsi que chez les

5. Notamment, l'apparition des éditions critiques de certaines sources majeures – telles que les *Actes du synode du Latran* du 649 et les *Actes du sixième concile œcuménique*, la *Lettre Synodale de Sophrone de Jérusalem* ou certains *Écrits de Maxime le Confesseur et de son entourage* – a permis des études plus approfondies qui ont porté à des changements de perspective importants, cf. Winkelmann 2001, p. 2-4.

6. Uthemann 1997.

7. Lange 2012.

8. Comme le démontrent ceux qui sont peut-être les deux passages patristiques les plus débattus pendant la controverse : celui tiré du *Tome* de pape Léon (Léon I^er^, *Tome à Flavien*, 767a-b : « Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est : Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est » : « Chaque forme agit donc en communion avec l'autre de la façon qui lui est propre : à savoir le Verbe accomplit ce qui est propre au Verbe et la chair exécute ce qui est propre à la chair. ») et celui du Pseudo-Denys l'Aréopagite concernant l'« énergie théandrique » du Christ (Denys l'Aréopagite [Pseudo-], *Lettre à Caius*, p. 161,9 : « Καὶ γάρ, ἵνα συνελόντες εἴπωμεν, οὐδὲ ἄνθρωπος ἦν, οὐχ ὡς μὴ ἄνθρωπος, ἀλλ' ὡς ἐξ ἀνθρώπων ἀνθρώπων ἐπέκεινα καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἀληθῶς ἄνθρωπος γεγονώς, καὶ τὸ λοιπὸν οὐ κατὰ θεὸν τὰ θεῖα δράσας, οὐ τὰ ἀνθρώπεια κατὰ ἄνθρωπον, ἀλλ' ἀνδρωθέντος θεοῦ, καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένος » :

antichalcédoniens, alors que la question de la volonté avait reçu relativement peu d'attention aux siècles précédents. Cela a porté Marek Jankowiak à parler de l'« invention » à la fois du dyothélisme et du monothélisme[9]. Richard Price affirme plutôt que les deux doctrines prirent forme au cours de la controverse, et il observe que les deux parties atteignirent des positions souvent extrêmement proches les unes des autres, en concluant que le débat se résumait en fait à une question de mots[10]. Cette interprétation apparemment provocatrice ne vise cependant pas à minimiser la portée de la controverse : au contraire, Price met en lumière à quel point le débat a produit des deux côtés un avancement de la pensée théologique et une exégèse inédite et originale de certains passages scripturaires problématiques et déjà fortement débattus, comme celui de Gethsémani.

Philip Booth a contextualisé la controverse dans l'évolution des rapports entre Église et Empire, et entre dimension ecclésiale et dimension ascétique de la vie chrétienne aux VI^e^ et VII^e^ siècles, dans une étude focalisée sur les figures de Jean Moschos, Sophrone de Jérusalem et Maxime le Confesseur. Sa relecture des rapports entre Église et État à Byzance, du concile de Chalcédoine au sixième concile œcuménique, est accompagnée d'un examen attentif des déroulements parallèles de la controverse et de la situation politique de l'Empire, notamment par rapport aux conquêtes arabo-musulmanes[11]. Une reconstruction événementielle très détaillée, pareillement reliée à l'histoire politique de l'Empire au VII^e^ siècle, est pourvue par le travail majeur de Marek Jankowiak, dont la thèse doctorale (malheureusement encore inédite) s'appuie sur une base de sources très vaste qui inclut aussi des textes auparavant négligés[12].

En encadrant les doctrines du monoénergisme et du monothélisme, ainsi que la controverse entière qui s'en suivit, dans une reconstruction historique bien mieux documentée, et en les dégageant de la perspective fort tendancieuse des sources dyothélites, ces études ont entamé une discussion sur des points qui sont cruciaux pour une lecture correcte de ce dernier chapitre de l'histoire des controverses christologiques.

> « Et donc, pour faire bref, il n'était ni homme ni "non-homme", mais c'était comme s'il était vraiment homme parmi les hommes au-delà des hommes et au-dessus des hommes, et encore, comme s'il n'accomplissait pas les choses divines de façon divine ni les choses humaines de façon humaine mais, étant Dieu devenu homme, comme s'il pratiquait pour nous une nouvelle opération "théandrique". »).

9. Jankowiak 2013.

10. Price 2010 et Price 2014, p. 100-102.

11. Booth 2013.

12. Jankowiak 2009.

On reconnaît maintenant que des questions non seulement doctrinales et ecclésiales, mais aussi sacramentelles[13] ont joué un rôle important dans le débat autour de l'opération et de la volonté du Christ et que la controverse reflète toute la complexité des rapports entre la dimension religieuse, sociale et politique à Byzance. On reconnaît de plus que les positions des deux côtés en lutte évoluèrent progressivement[14], que de nouvelles catégories théologiques furent introduites et examinées à fond, et que tout cela n'indique pas nécessairement l'origine artificielle de la controverse mais plutôt sa nature de débat visant à une meilleure définition de l'orthodoxie.

Cependant, la question de la proportion et de l'interaction des motifs politiques et des motifs religieux à la base de la controverse demeure encore ouverte. Même si la discussion sur ce point s'est enrichie de nuances, et si les enjeux du conflit sont maintenant évalués plus scrupuleusement et examinés du point de vue des deux parties, il y a encore ceux qui présentent le monoénergisme et le monothélisme comme des doctrines « fabriquées »[15], ou qui minimisent l'importance historique de la controverse[16]. Mais

13. Le débat sur les opérations du Christ s'entrelaça, par exemple, à la question de l'ajout de la formule « qui a été crucifié pour nous » au *Trisagion*, pour laquelle se référer à l'article de Sebastian Brock dans ce même volume. L'accent mis par Sophrone de Jérusalem et Maxime le Confesseur sur la célébration eucharistique et sur la séparation sacramentelle entre orthodoxes et hérétiques a été signalée et analysée par Booth 2013.

14. Les ouvrages de Maxime le Confesseur attestent la maturation graduelle de sa pensée au sujet de la volonté du Christ. La transition de l'énergie à la volonté et la relation entre les deux questions ont été lues et interprétées différemment dans un deuxième moment de la controverse. La doctrine de l'unique opération du Christ apparut dans un document officiel de l'Église pour la première fois à l'occasion de l'unification accomplie par Cyr d'Alexandrie avec une partie des miaphysites de la ville (Pacte d'union, 633), et suscita la réaction de Sophrone de Jérusalem (voir l'aperçu chronologique à la fin de cet article). L'opposition continue, tenace de Sophrone mena au déplacement de l'attention sur l'unicité de l'opérant (le Christ) et de sa volonté qu'on remarque dans l'*Ekthèse* d'Héraclius (638). La campagne de Sophrone fut poursuivie, après sa mort en 638, par son disciple Maxime le Confesseur, dont la réflexion théologique sur l'énergie et sur la volonté évolua ensuite jusqu'à la présentation des deux doctrines comme une seule, nouvelle, hérésie (cf. Booth 2013, p. 265-266). La résistance de Sophrone, avant, et de Maxime, après, provoqua l'échec de la tentative d'unification des Églises au niveau officiel, et transforma ce qui était né comme une initiative de dialogue avec les miaphysites en un conflit interne à l'Église chalcédonienne.

15. Cf. Bathrellos 2004 et Hovorun 2008.

16. Cf. par exemple l'opinion tranchante de Brandes 2003, p. 118 : « Ce n'est qu'avec une portée très limitée qu'on peut éventuellement attribuer au phénomène une véritable

surtout, elle est encore regardée et étudiée principalement comme un phénomène qui est né et qui est toujours demeuré dans les confins de l'Empire.

Pourtant un autre changement de perspective remarquable s'est récemment produit, grâce à ce que l'on pourrait appeler la découverte du « côté syriaque » de la controverse.

Le « côté syriaque » de la controverse

La vulgate, on l'a déjà dit, était basée principalement sur des sources dyothélites, et presque exclusivement grecques. Comme c'est le cas dans la plupart des autres domaines des études syriaques – et pas seulement dans les études syriaques – il faut remercier Sebastian Brock d'avoir porté à l'attention des spécialistes un certain nombre de sources qui étaient passées inaperçues auparavant, ou qui n'avaient tout simplement pas encore été publiées, et qui ont donné une vision nouvelle des événements et des personnages impliqués. Ce sont des textes syriaques d'origine monothélite, des textes donc qui enrichissent notre bien maigre répertoire de sources produites par la partie perdante, pour ainsi dire, et qui nous offrent un point de vue inédit par rapport à la majorité des sources grecques et latines qui nous sont parvenues.

Il vaut la peine de les mentionner tous ici, et d'en souligner un par un la pertinence :

• Une *Vie syriaque de Maxime le Confesseur*[17]. Il s'agit d'un texte que l'on pourrait définir comme « antihagiographique », étant donné qu'il présente le saint sous un jour très peu favorable. L'auteur, un certain Georges de Reš'ayna, se dit évêque de l'entourage de Sophrone, patriarche de Jérusalem. Il aurait donc connu Maxime en personne et aurait été un témoin direct d'une partie des faits qu'il raconte. Cette vie syriaque donne sur son (anti)héros des renseignements biographiques différents, parfois même opposés, par rapport à la vie grecque qui était auparavant la source majeure et incontestée de la biographie de Maxime. Elle est aussi la seule source qui mentionne le concile de Chypre, un synode convoqué en 636 à cause de la farouche opposition de Sophrone à la doctrine monoénergiste,

importance politique ou sociale. La position historique prééminente accordée à ces débats dogmatiques dans la littérature moderne est probablement le résultat de l'orientation tendancieuse des sources qui nous restent et ne correspond pas à la réalité historique », et Mango 2002, p. 106 : « Le monothélisme, qui n'était qu'une pâle continuation du monophysisme inspirée par des considérations politiques, fut enterré par le concile de 680. »

17. Brock 1973a, p. 302-313 (texte), p. 314-319 (trad.).

qui aurait porté à la publication de l'*Ekthèse* de la part d'Héraclius[18]. Le manuscrit qui contient le texte (le British Library Add. 7192) est daté paléographiquement du VII^e^-VIII^e^ siècle, tandis que le *terminus post quem* pour la vie grecque est le X^e^ siècle et le rapport entre ses différentes recensions, toutes également élogieuses, est très controversé. Même si la vie syriaque aussi est fort biaisée et que sa fiabilité a été mise en doute, on ne peut en faire abstraction dans la reconstruction de la biographie de Maxime le Confesseur et du déroulement de la controverse[19].

• Un fragment contre le sixième concile œcuménique[20] : ce texte se trouve dans le même manuscrit qui préserve la *Vie syriaque de Maxime le Confesseur*. À cause de la perte d'un ou de plusieurs folios, il est incomplet au début et on ne connaît ni son titre, ni son auteur, ni sa longueur originelle. Dans ce qui reste sont énumérées des raisons pour lesquelles celui qui écrivait rejeta le sixième concile œcuménique et ses décisions.

• Le même manuscrit contient encore des *Questions et réponses adressées aux maximianistes*[21]. Les questions sont partagées en deux sections, la première dédiée à la question de la volonté du Christ, la seconde à l'opération. Les questions simulent un débat contre les partisans de Maxime le Confesseur et sont suivies par des indications sur ce qu'il faut riposter aux possibles réponses des adversaires. Elles sont formulées d'une façon dichotomique telle que l'adversaire finira dans tous les cas par se contredire ou par soutenir une position apparemment absurde ou hérétique. Il s'agit de la même technique dialectique qu'on retrouve plus tard dans le *kalam* musulman, dont ce texte monothélite représente donc un précieux antécédent[22].

• Un autre codex conservé à la British Library – l'Add. 14 535 – nous a transmis un florilège que William Wright, dans son catalogue des manuscrits syriaques de la bibliothèque[23], avait estimé être un traité antinestorien d'un auteur miaphysite, mais dont l'origine monothélite a bien été mise en lumière par Sebastian Brock[24]. Ce recueil, que Brock a daté hypothétiquement de la fin du VII^e^ siècle ou du début du VIII^e^, est

18. Sur ce concile, dont l'historicité est maintenant communément acceptée, voir Booth 2013, p. 239-241.

19. Cf. Allen 2015.

20. Brock 1973b, p. 64-65 (texte et trad. angl.).

21. Brock 1986, p. 124-133 (texte), p. 133-140 (trad. angl.).

22. Cf. Cook 1980 et Tannous 2008.

23. Wright 1870-1872, p. 796 (n° dccxcviii).

24. Brock 1985.

remarquable à beaucoup d'égards et on y reviendra dans la deuxième partie de cet article.

À cette liste s'est tout récemment ajouté un autre fragment contre le sixième concile, découvert dans l'écriture inférieure d'un palimpseste de la bibliothèque du monastère de Deir al-Surian en Égypte, et publié en 2014 par Sebastian Brock et Lucas Van Rompay dans leur catalogue des manuscrits syriaques de la bibliothèque[25]. La première couche du palimpseste peut être datée du VII^e^-VIII^e^ siècle, et est malheureusement très peu lisible. La référence au concile est pourtant tout à fait claire et, sur la base de ce que Brock et Van Rompay ont pu en déchiffrer, le texte semble avoir été écrit par quelqu'un qui y prit part personnellement.

À côté des sources que je viens de mentionner, de nombreuses autres traces de la présence enracinée et prolongée du monoénergisme et du monothélisme en Syrie et en Palestine avaient aussi été dénichées par Jean Gribomont en 1974, dans son article « Documents sur les origines de l'Église maronite »[26]. Dans une étude très dense parue l'année dernière, intitulée « In search of Monotheletism »[27], l'ensemble de ces témoignages a été mis à contribution par Jack Tannous, qui en a évalué la portée à la lumière de certains passages très significatifs de la *Chronique* de Michel le Syrien.

Selon Michel[28], même si la tentative officielle d'union avec l'Église jacobite en 630 échoua, les moines de Bet Maron, de Mabboug, d'Émèse et des pays du Sud acceptèrent le concile de Chalcédoine. Il nous dit encore que le monoénergisme/monothélisme aurait en fait été l'orthodoxie incontestée pour la plupart des chalcédoniens de Syrie et de Palestine jusqu'à la moitié du VIII^e^ siècle. Le dyothélisme – ou l'hérésie de Maxime, comme l'appelle Michel – ne se serait répandu qu'à partir de ce moment-là, importé par les prisonniers grecs installés en Syrie par les troupes musulmanes, mais aussi imposé d'en haut par les évêques sous l'influence du prestige de Byzance. Michel parle d'un véritable « schisme » qui se serait produit dans l'Église chalcédonienne de Syrie à partir de l'an des Grecs 1038, c'est-à-dire en 726/7, et rapporte plusieurs affrontements violents entre les deux parties, dans les villes d'Alep et de Mabboug par exemple.

Bien évidemment, il faut peser ce témoignage de Michel d'un œil critique. L'image d'une Syrie-Palestine totalement imperméable au dyothélisme jusqu'au début du VIII^e^ siècle correspond difficilement à la vérité. Mais les récits de Michel nous donnent tout de même raison de

25. Brock & Van Rompay 2014, p. 426-427 et 748-751.

26. Gribomont 1974.

27. Tannous 2014.

28. Michel le Syrien, *Chronique*, II, p. 492-496 et 511 (trad.).

croire que ce ne fut qu'à ce moment-là que le dyothélisme commença à l'emporter sur le monothélisme dans ces régions. Le compromis doctrinal proposé par Héraclius et Serge fut, semble-t-il, plus proche de la réussite qu'on ne le croyait auparavant. Et, comme l'affirme de manière persuasive Tannous, cette vision est confortée par les témoignages dénichés par Brock et Gribomont. Il faut donc s'interroger sur les raisons de cette réussite, se demander dans quelle mesure le monothélisme rencontra la faveur ou l'hostilité des chalcédoniens ainsi que des miaphysites, pourquoi, dans quelles couches de la communauté des croyants, dans quelles parties de l'Empire. Tannous est le premier à avoir interrogé les sources dans une perspective de bas en haut pour comprendre comment le monothélisme et le dyothélisme étaient perçus non seulement par les protagonistes du débat, mais aussi par les fidèles. L'image qui ressort de son analyse n'est compatible avec une interprétation du monothélisme ni en tant qu'expédient politique éphémère et infructueux, ni en tant que débat théologique né et toujours resté dans les confins de l'Empire. Sa conclusion est que le monothélisme était en Syrie une sorte d'« orthodoxie locale », profondément enracinée dans la piété et dans la pratique de prière des croyants, et donc nourrie et soutenue par la *lex orandi* des gens communs plutôt que par la *lex credendi* du haut clergé.

Tannous précise aussi que la présence monothélite était plus importante qu'on ne le croyait même à Constantinople et en Égypte, mais les indices qu'il prend en considération ne vont pas au-delà de la fin du VII^e^ siècle ou du début du VIII^e^[29]. Par conséquent, il voit un lien plus profond et durable en Syrie-Palestine, lien qui serait confirmé par le fait que c'est seulement en Syrie-Palestine que la controverse donna naissance à une Église indépendante, l'Église maronite. Sur ce point-là, il faut à mon avis être un peu plus prudent. Il est bien vrai que c'est seulement en Syrie-Palestine que le monothélisme survécut dans une structure ecclésiastique indépendante – avec sa propre hiérarchie, ses monastères, ses lieux de culte – mais cet aspect devrait être aussi évalué et étudié dans le cadre plus spécifique des origines et du développement de la communauté maronite[30]. De plus, il y a d'autres témoignages sur l'Égypte, et sur l'Arménie aussi, qui nous donnent de ces régions une image très proche de celle de la Syrie-Palestine.

29. Tannous 2014, p. 258-261.

30. La question de l'adhésion initiale de l'Église maronite au monothélisme est un problème épineux. Si du point de vue théologique, la nature du monothélisme maronite est encore sujette à discussion, du point de vue historique il est désormais hors de doute que la communauté de mar Maron se rallia aux monothélites et garda sa position même après la volte-face de l'Église impériale au sixième concile œcuménique.

Dans la *Chronographie* de Théophane le Confesseur nous lisons qu'en l'an du monde 6234 (c'est-à-dire en 741/2) :

> « Cosmas, le patriarche d'Alexandrie, revint avec son troupeau à l'orthodoxie de l'hérésie monothélite, qui avait prédominé depuis le temps de Cyr, l'évêque d'Alexandrie, sous Héraclius. »[31]

Si l'on doit croire Théophane, donc, la situation en Égypte n'était pas très différente de celle que Michel décrit en Syrie : le monothélisme aurait été la doctrine de la majorité des chalcédoniens jusqu'à la moitié du VIII^e^ siècle, quand la conversion au dyothélisme aurait été imposée d'en haut par le clergé. Et il ne faut pas manquer de prendre en considération l'Arménie, où initialement la tentative de réunification avec les miaphysites promue par Héraclius avait bien eu du succès[32], et où encore à la fin du VII^e^ siècle le catholicos Sahak III soutenait avec conviction la doctrine de l'unique opération et de l'unique volonté du Christ[33]. Une chronique arménienne anonyme, compilée entre 686 et 690 dans une perspective apparemment miaphysite, contient une condamnation explicite du sixième concile œcuménique, du pape Martin et de Maxime le Confesseur. Selon Timothy Greenwood, le seul qui s'est occupé de ce texte fort curieux, il s'agit d'une réponse au sixième concile écrite par un monothélite arménien déçu, qui aurait ressenti le besoin de rassembler une panoplie d'informations historiques et théologiques à utiliser dans de futures confrontations avec l'Église impériale, pour bien articuler les différences doctrinales avec l'Église d'Arménie[34]. Rappelons que l'empereur Philippicus (711-713) – qui essaya, pendant son bref règne, de restaurer le monothélisme en tant que doctrine officielle de l'Empire – était lui aussi d'origine arménienne[35].

Les témoignages concernant la Syrie-Palestine, l'Égypte et l'Arménie nous présentent donc des images très proches l'une de l'autre : la doctrine de l'unique action et de l'unique volonté du Christ y était encore présente même après que ces régions eurent cessé de faire partie de l'Empire byzantin, et même après sa condamnation officielle par le sixième concile œcuménique.

31. Théophane le Confesseur, *Chronographie*, I, p. 416 (traduction anglaise, p. 577).

32. Un synode de l'Église arménienne se tint en 631/2 à Théodosioupolis/Karin en présence de l'empereur : après trente jours de discussion, l'union de l'Église arménienne avec l'Église impériale fut solennellement sanctionnée et Héraclius et le catholicos Ezr communièrent ensemble.

33. Van Esbroeck 1995.

34. Greenwood 2008.

35. Cf. Herrin 2007.

Tout cela nous amène encore plus à convenir avec Tannous que le monoénergisme et le monothélisme méritent d'être véritablement pris en considération dans l'histoire de la théologie, dans l'histoire des christianismes orientaux, et dans l'histoire byzantine plus généralement, parce qu'ils ne furent pas des doctrines artificielles et éphémères. Pour étudier et comprendre à fond cette controverse il faut, donc, garder une perspective large et ne pas régler la mise au point exclusivement sur les territoires contrôlés par Byzance. C'est pourquoi les sources monothélites syriaques que l'on vient de mentionner sont particulièrement importantes. Je vais à présent me tourner vers celle qui est la moins étudiée, à savoir le florilège préservé dans le manuscrit de la British Library Add. 14 535.

Le florilège monothélite du manuscrit BL Add. 14 535

Ce florilège, que Sebastian Brock a daté hypothétiquement de la fin du VII^e^ ou du début du VIII^e^ siècle, est remarquable à beaucoup d'égards. Pour commencer, il présente peu de correspondances avec les autres florilèges produits dans le cadre de la controverse. Les sources mentionnent au moins 20 collections, 13 dyothélites (dont dix sont préservées) et 7 monothélites (dont seulement deux sont conservées)[36]. Très souvent ces recueils ne citent pas seulement les mêmes auteurs, mais aussi les mêmes passages : un certain nombre de citations cruciales, sur lesquelles reposaient les différentes interprétations doctrinales des deux parties, étaient à plusieurs reprises reproduites et discutées par l'une et l'autre. En revanche, seulement 3 des 43 passages qui composent notre florilège apparaissent dans d'autres collections, et, ce qui est encore plus étonnant, il n'y a aucune correspondance avec le seul autre florilège monothélite qui nous reste, qui est préservé dans les *Actes du sixième concile œcuménique*[37]. La présence de deux citations tirées de deux édits impériaux – notamment un décret de Justinien contre les agnoètes, inconnu par ailleurs, et l'*Ekthèse* d'Héraclius[38] – ajoute à la singularité de ce florilège, d'autant plus qu'il ne s'agit pas de la traduction d'un florilège grec, mais d'une collection rassemblée directement en syriaque, comme le prouve la présence d'auteurs syriaques parmi les autorités citées : Éphrem, Isaac d'Antioche, la *Doctrine d'Addaï*, mais aussi Jacques de Saroug. Étant donné qu'un florilège est une sorte

36. Winkelmann 2001, n^os^ 46, 67a, 89, 105, 112a, 112b, 112c, 112d, 126, 157a, 161a, 174 (recueils dyénergistes/dyothélites) et n^os^ 9a, 127, 127a, 127b, 145a, 161b, 170b (recueils monoénergistes/monothélites).

37. Winkelmann 2001, n^o^ 161b.

38. Cf. Brock 1985, p. 38-39 et Conterno 2013, p. 116-118.

d'attirail à utiliser pour convaincre quelqu'un de l'orthodoxie d'une doctrine, il faut en déduire que ce florilège-là ciblait des chrétiens qui reconnaissaient en même temps l'autorité doctrinale des empereurs de Byzance et celle d'un auteur miaphysite comme Jacques de Saroug.

De plus, le compilateur ne se limite pas à copier des morceaux d'autres textes, mais, plusieurs fois, il prend lui-même la parole et introduit ses propres remarques au sujet des textes qu'il vient de citer. Ses commentaires s'étendent de façon remarquable à la fin de la section dédiée à la question de la volonté du Christ, où la proportion entre les textes cités et les mots du compilateur est inversée : des citations plutôt brèves sont suivies par de longs intermezzos écrits par l'auteur du recueil. De fait, aux folios 6r et 7v on ne trouve plus une série d'extraits mais plutôt une longue digression à l'intérieur de laquelle sont nichées de courtes références scripturaires et patristiques, et dans laquelle le compilateur explique la pensée des Pères et fait l'exégèse de l'épisode du Gethsémani. Ces passages du compilateur sont fort intéressants, et ils démontrent comment les florilèges, loin d'être des instruments de fossilisation de la tradition doctrinale, pouvaient devenir en réalité des lieux de réflexion et de spéculation théologique[39].

Le compilateur s'adresse donc aux utilisateurs désignés de ce recueil, qu'il a confectionné sur mesure faisant un travail autonome de recherche et de sélection des passages au lieu de copier des citations toutes faites trouvées ailleurs. L'originalité de la collection est corroborée par le fait que des 43 extraits, 12 proviennent d'ouvrages perdus, ou même totalement inconnus, comme les trois longs textes attribués à un certain moine Georges[40]. Ces textes présentent une christologie inédite dans laquelle le principe unifiant de la personne du Christ est sa connaissance divine, sa pensée divine, la seule qu'il possède, qui est aussi le principe d'identification de son unique hypostase. Selon Georges, cela implique aussi en conséquence l'unicité de sa volonté et de son action, parce que la pensée détermine la volonté qui, à son tour, détermine l'action, et les trois sont uniques en tant que propriétés de l'hypostase et non pas des natures. Cette centralité de la connaissance divine n'est pas du tout courante dans le débat sur l'action et la volonté au VII^e^ siècle, mais elle fait écho à la dispute provoquée par les agnoètes, une controverse née au sein de la communauté miaphysite d'Alexandrie dans la première moitié du VI^e^ siècle, qui atteignit aussi Constantinople et l'Église chalcédonienne, et qui ne

39. Une publication contenant la liste détaillée des extraits qui composent le florilège et le texte des commentaires les plus significatifs du compilateur est actuellement en préparation.

40. Édition, traduction anglaise et commentaire des trois textes chez Conterno 2013.

s'éteignit qu'au début du siècle suivant[41]. Il y a en effet des recoupements remarquables entre la position de Georges et celle des antiagnoètes, c'est-à-dire les opposants à la doctrine de l'ignorance du Christ proposée par le diacre sévérien Thémistios d'Alexandrie. Les antiagnoètes mentionnent aussi conjointement la connaissance, la volonté et l'action du Christ et les considèrent comme uniques et exclusivement divines. Il y a pourtant une différence majeure dans le fait que les antiagnoètes entendaient la connaissance comme « l'action de connaître ». L'unicité de la connaissance était donc pour eux une conséquence de l'unicité de l'action et non l'inverse, comme c'est le cas pour Georges. Cette affinité, même si elle est partielle, confirme que le débat sur l'action et la volonté du Christ présente des enjeux théologiques différents et complexes qui le relient aux spéculations doctrinales antérieures. Rappelons aussi que l'un des deux décrets impériaux cités dans le florilège est justement un édit de Justinien contre les agnoètes.

La datation de Georges et de ses textes demeure incertaine. Ils peuvent être une preuve ultérieure d'une discussion spécifique, minutieuse et conjointe de l'action et de la volonté du Christ avant même l'éclatement de la controverse au VII^e^ siècle, ou bien une démonstration que la controverse autour du monoénergisme et du monothélisme stimula une spéculation théologique authentique et enrichissante, ancrée dans la pensée du siècle précédent.

Une autre caractéristique très particulière de ces textes est le fait que le vocabulaire théologique est totalement dépourvu d'emprunts au grec. Étant donné qu'il ne s'agit que d'extraits, on ne peut pas être sûr que Georges n'utilisait pas de mots d'origine grecque dans les autres parties de ses ouvrages. Mais ce sont des extraits assez longs, qui occupent plus ou moins 4 folios du manuscrit, et à mon avis on peut à juste titre les regarder comme représentatifs du lexique des ouvrages entiers. C'est un trait que les textes de Georges ont en commun avec les *Questions aux maximianistes*, dans lesquelles on ne trouve pas, là non plus, de mots théologiques grecs. On a l'impression que ces textes furent écrits avec l'intention d'en rendre le contenu accessible aussi à des gens qui n'avaient pas de familiarité avec le vocabulaire théologique grec. Et à ce propos il vaut la peine de citer un épisode fort curieux du sixième concile œcuménique.

Au cours de la seizième session, le 9 août 681, le prêtre Constantin d'Apamée est admis à parler devant les évêques réunis[42]. Constantin, après s'être présenté, adresse au synode une demande de pacification sincère,

41. Sur la dispute contre les agnoètes, voir dans cet ouvrage l'article de Yonatan Moss.

42. *Actes du sixième concile œcuménique* II, 2, p. 694-701.

voire émouvante, et il conclut en se disant prêt à soumettre sa propre déclaration de foi :

> « Et maintenant, si vous l'ordonnez, j'écrirai en syriaque ce que Dieu m'a donné sur la foi et on le traduira en grec. »

Le synode lui répond qu'étant donné qu'il a parlé en grec jusqu'à présent, il peut également donner sa profession de foi en grec. Constantin, qui semble ne pas se sentir assez à l'aise dans cette langue, demande un délai de six jours pour écrire sa profession de foi en grec, mais le synode refuse et lui ordonne de s'exprimer sur-le-champ, en lui rappelant qu'il s'est présenté de sa propre volonté. Constantin formule alors sa profession de foi de la manière suivante :

> « Moi j'affirme deux natures, comme on a dit à Chalcédoine, et deux propriétés, et au sujet des énergies je n'ai rien à disputer si vous les définissez comme des propriétés ; mais j'affirme une volonté de la personne du Dieu Verbe de l'hypostase. En effet, si vous voulez bien savoir la vérité, ce que c'est que l'hypostase, je ne le sais pas, mais j'affirme que la volonté est de la personne du Dieu Verbe et après l'Incarnation. Le Père et le Fils et le Saint-Esprit, ce n'est qu'une volonté. »

Cette admission d'ignorance quant au vocabulaire théologique grec de la part de Constantin est peut-être plus émouvante encore que son appel initial à la conciliation. Mais le pire est à venir, pour le pauvre prêtre syrien. Après cette déclaration de foi, l'assemblée l'interroge d'une façon pressante sur sa notion de volonté du Christ, et ce qui en ressort est une vision fort particulière : la volonté unique du Christ aurait été divine, mais sa nature humaine aurait eu un vouloir humain aussi, qui subsista « du ventre à la croix », lié aux nécessités de sa chair mortelle et qui donc naquit et s'éteignit avec elle. Une sorte de doctrine du « dyothélisme temporaire », donc[43]. Suite à cette explication Constantin est accusé de manichéisme et d'apollinarisme de la part des évêques scandalisés et est immédiatement expulsé de la salle. Cet épisode tiré des *Actes du sixième concile œcuménique* est très emblématique des deux aspects de la controverse monothélite que les sources syriaques font ressortir. C'est-à-dire, en premier lieu, le fait que du point de vue théologique elle ne fut pas aussi infertile qu'on la dépeint. Et en second lieu, qu'il ne s'agit pas d'une controverse purement byzantine.

43. Cf. Lourié 1997.

Conclusion

Un point sur lequel tout le monde ne peut désormais qu'être d'accord est le fait que ni le monoénergisme ni le monothélisme n'ont été « inventés » par le patriarche Serge ou par l'empereur Héraclius. Les sources nous montrent que le discours sur l'énergie et la volonté du Christ était déjà présent dans la réflexion théologique antérieure, parmi les chalcédoniens aussi bien que parmi les miaphysites, et que le thème n'était pas seulement mentionné, mais réellement débattu déjà au VI^e^ siècle. Cela est notamment démontré par les fragments des auteurs du VI^e^ siècle cités dans le florilège syriaque, que Sebastian Brock a publiés[44]. Le sujet était donc déjà présent, mais il n'y avait pas là-dessus de consensus établi faisant autorité. Ce qu'Héraclius et Serge ont fait, ce ne fut pas de monter de toutes pièces une nouvelle doctrine théologique, mais plutôt de repérer un recoupement théologique entre chalcédoniens et antichalcédoniens pour en faire un terrain d'entente, un lieu de dialogue, et possiblement d'accord. Comme le démontre le succès initial, ce terrain de rencontre fut très bien choisi : un choix qui dénote une connaissance profonde des développements doctrinaux postchalcédoniens, et notamment de la seconde moitié du VI^e^ siècle, parmi les chalcédoniens aussi bien que parmi les antichalcédoniens.

Cependant, le terrain de rencontre devint finalement un champ de bataille, pas seulement entre chalcédoniens et antichalcédoniens, mais aussi pour les antichalcédoniens entre eux, et surtout pour les chalcédoniens entre eux. La doctrine dyothélite de Maxime le Confesseur fut regardée par les chrétiens miaphysites comme une nouvelle hérésie d'inspiration origéniste[45]. Néanmoins, ceux parmi eux qui acceptèrent l'union avec l'Église chalcédonienne au nom de la croyance partagée en l'opération et la volonté uniques du Christ, devinrent à leur tour des chalcédoniens aux yeux des autres miaphysites, dont l'intransigeance pivotait toujours autour du quatrième concile œcuménique et du *Tome* du pape Léon. Cela apparaît de façon claire dans la position de résistance adoptée par Athanase le Chamelier (le patriarche d'Antioche de 603 à 631) lors de la conférence de

44. Les fragments attribués à Menas de Constantinople et au pape Vigile, par exemple, mais aussi les deux passages de Siméon Stylite le Jeune et d'Anastase d'Antioche, cf. Brock 1985, p. 36-38, 40-43.

45. Cela est bien évident dans l'écrit (perdu) contre Maxime et ses défenseurs, d'un certain Simon de Qenneshre, cité dans la *Chronique* de Michel le Syrien et dans la *Chronique du 1234*, cf. Guillaumont 1959, p. 121-122 et Brock 1973a, p. 337. Il est intéressant de remarquer que Simon basa son écrit sur des sources monothélites, parmi lesquelles la *Vie syriaque de Maxime le Confesseur*.

Hiérapolis de 630, dans les réactions d'une partie du clergé copte au Pacte d'union signé par Cyr et Théodose à Alexandrie en 633[46], ainsi que dans le commentaire contenu dans l'un des deux passages de la *Chronique* de Michel mentionnés ci-dessus :

> « Or, ceux-là [i.e. les maximianistes] disaient fort bien que si le Christ est considéré comme deux natures et en deux (natures), qui gardent leurs propriétés et leur opération, selon le *Tome* de Léon et la définition de Chalcédoine, de toute nécessité il faut aussi confesser qu'il y a deux volontés et deux opérations, et aussi deux hypostases agissant et commandant, je veux dire : deux Fils et deux Christs ; et il n'y aurait pas dû, selon un jugement sain et droit, y avoir de rixe entre les Maximianistes et les Chalcédoniens, au sujet de la confession, car tous pensaient comme Léon et le synode de Chalcédoine. »[47]

L'auteur exclut la possibilité, pour une personne au jugement sain, d'accepter le *Tome* de Léon et le Credo de Chalcédoine et de confesser en même temps une opération et une volonté dans le Christ, et il dénonce ainsi l'incompatibilité de la foi chalcédonienne avec la doctrine du monoénergisme et du monothélisme.

Du côté chalcédonien, en revanche, la réaction au monoénergisme et au monothélisme se développa d'abord au fur et à mesure que le projet de réunification d'Héraclius avançait ; elle se consolida ensuite avec les défaites et les désordres de la seconde partie de son règne[48] – dans lesquels les dyothélites virent naturellement un signe de la colère divine suscitée par l'impiété de l'empereur – et donna lieu, enfin, à une lutte à la fois ecclésiastique et politique qui dépassa la dimension proprement théologique et toucha plutôt à la question de l'autorité doctrinale et de l'équilibre du pouvoir entre État (c'est-à-dire l'empereur) et Église. En contestant la doctrine promue par l'empereur, les dyothélites contestaient en fait l'autorité doctrinale de l'empereur, son droit de se proposer comme source de l'orthodoxie, voire son droit de se prononcer dans des questions

46. Le libelle qu'Athanase le Chamelier adressa à Héraclius est rapporté par Michel le Syrien, *Chronique*, II, p. 405-408 (trad.). Pour l'opposition copte au Pacte d'union, voir la *Vie de Benjamin* dans l'*Histoire des patriarches d'Alexandrie*.

47. Michel le Syrien, *Chronique*, II, p. 494 (trad.).

48. Notamment, la perte d'une grande partie des provinces orientales suite aux conquêtes arabo-musulmanes, mais aussi plusieurs soulèvements internes qui troublèrent les dernières années du règne d'Héraclius aussi bien que les règnes de ses successeurs. Les connections entre le renforcement de l'opposition dyothélite et l'organisation de séditions en Afrique du Nord et en Italie ont bien été mises en évidence par Jankowiak 2009 et Booth 2013.

théologiques et ecclésiastiques tout court. Il est significatif, à cet égard, que les accusations portées contre le pape Martin et Maxime le Confesseur lors de leurs procès à Constantinople, en 654 et en 655 respectivement, furent davantage politiques que théologiques : Martin fut accusé de trahison pour avoir supporté la rébellion de l'exarque de Ravenne Olympius, et l'orthodoxie de Maxime fut testée par des questions explicites ayant trait à sa loyauté à l'empereur[49].

Comme on l'a vu, on a parlé aussi de l'« invention du dyothélisme », en faisant du dyothélisme le « frère cadet » du monothélisme[50]. Il est vrai qu'avant la prise d'initiative d'Héraclius, il n'y avait aucune doctrine officielle – c'est-à-dire établie et sanctionnée par l'autorité d'un concile ou d'un synode – au sujet de l'opération et de la volonté du Christ, et que donc, si on veut être rigoureux, ni le dyénergisme/dyothélisme ni le monoénergisme/monothélisme n'existaient avant les années 30 ou 40 du VII^e^ siècle. Mais cela ne justifie pas, à mon avis, l'utilisation du mot « invention » dans aucun des deux cas. On pourrait dire que la controverse était « latente », on pourrait parler d'une « période d'incubation » de la dispute, entre la fin du VI^e^ et le début du VII^e^ siècle. Et on peut sûrement dire que le fait de braquer les projecteurs sur l'opération, et ensuite sur la volonté, a inauguré une nouvelle saison de réflexion sur la nature du Christ fondée sur les développements antérieurs, ce qui a abouti à l'établissement officiel de deux doctrines qui pourtant s'accusaient mutuellement d'être sans précédents et qui se présentaient comme nettement opposées. L'accusation d'introduire des innovations dans la foi était une des armes les plus utilisées dans les débats théologiques, tout comme la démonstration d'adhésion aux Écritures et à la doctrine des Pères était la principale stratégie de défense. On a dit au début que selon Richard Price les positions défendues par les deux parties étaient souvent extrêmement proches les unes des autres, et le débat se résumait parfois à une question de mots. Cela est vrai pour d'autres controverses aussi : un des obstacles majeurs à l'entente avec l'Église de l'Est était la signification différente assignée aux mots *hypostasis* et *prosopon*, et à Nicée on a dit que le débat se résumait à une question de voyelles *(homoousios* ou *homoiousios)*, à Chalcédoine de prépositions (« en deux natures » ou « de deux natures »). Comme c'est le cas d'autres disputes importantes, la contribution de la controverse monothélite à la pensée théologique chrétienne réside donc dans l'effort que les deux côtés firent d'articuler leurs positions (plus ou moins proches les unes des autres) d'une façon efficace dans le cadre de la

49. Cf. Brandes 1998.

50. Jankowiak 2013, p. 342.

tradition scripturaire et patristique, et de perfectionner la définition de l'orthodoxie. Comme c'est le cas pour d'autres disputes importantes, en séparant cet aspect des motivations et des implications au niveau politique d'un côté et au niveau de la religiosité des fidèles de l'autre, on n'obtiendrait qu'une vision partielle de la controverse qui nous concerne ici.

Si on regarde le côté syriaque de la controverse monothélite, on trouve un prêtre syrien qui avoue naïvement ne pas avoir une idée très claire de ce que signifie le mot grec *hypostasis*. On trouve aussi des textes – les extraits de Georges et les questions aux maximianistes – qui témoignent d'un débat en cours, et qui sont adressés à un public qui probablement ne maîtrisait pas le vocabulaire théologique grec. On trouve enfin un florilège qui défend la doctrine de l'unique opération et volonté du Christ en invoquant en même temps l'autorité d'auteurs chalcédoniens, d'un auteur miaphysite et des empereurs de Byzance. Dans le premier fragment contre le sixième concile publié par Sebastian Brock, l'une des raisons pour lesquelles le concile est rejeté est que l'empereur qui le convoqua, Constantin IV, déposa et mutila ses frères, les coempereurs, en ignorant les protestations des commandants de l'armée qui criaient : « Nous avons trois rois, une Trinité règne sur nous dans le Ciel et une trinité règne sur nous sur la Terre. »[51] Si cet épisode tout constantinopolitain, rapporté aussi par Théophane le Confesseur[52], a trouvé place dans ce texte syriaque, cela signifie que la rupture entre l'Empire et les provinces conquises par les musulmans ne fut pas si immédiate et nette que les savants le prétendent, et qu'il y avait là des chrétiens de langue, culture, et tradition syriaques qui regardaient tout de même vers Byzance en tant qu'Empire chrétien voulu par Dieu, et qui n'étaient donc pas indifférents à ses dynamiques politiques et religieuses. La controverse resta bien vive après la conquête musulmane, au-dedans et au-dehors de l'Empire, et ce, parce qu'il ne s'agissait pas d'un conflit seulement politique, mais d'un débat dont les enjeux touchaient les fidèles aussi.

L'échec final du monothélisme ne fut ni dû à la perte des provinces à majorité miaphysite ni à la faiblesse de la doctrine elle-même, mais au fait qu'une fois de plus, des deux côtés, l'« acribie » l'emporta sur l'« économie »[53]. On peut s'accorder avec Zénon, le protagoniste de l'*Œuvre au noir* de Marguerite Yourcenar, qui devant un maître d'école calviniste, vieux et malade, en fuite vers l'Angleterre, se fit la réflexion :

51. Brock 1973b, p. 65.

52. Théophane le Confesseur, *Chronographie*, I, p. 352 (AM 6161).

53. Cf. Ohme 2008.

« Ce magister abandonnant son pauvre état, bravant le glaive, le feu et l'onde pour attester tout haut sa foi en la prédestination de la plupart des hommes à l'Enfer lui semblait un bon spécimen de l'universelle démence ; mais, par-delà ces dogmatiques folies, il existait sans doute entre les inquiètes créatures humaines des répulsions et des haines surgies du plus profond de leur nature, et qui, le jour où il ne serait plus de mode de s'exterminer pour cause de religion, se donneraient cours autrement. »[54]

Aperçu chronologique[55]

c. 619 Serge de Constantinople écrit au miaphysite Georges Arsas et au théologien chalcédonien Théodore de Pharan au sujet de l'unicité de l'action de Christ

619 Les Perses conquièrent l'Égypte

624 Héraclius lance la contre-offensive qui l'amène à reconquérir les territoires conquis par les Perses

c. 625 Rencontre d'Héraclius avec Paul le Borgne à Théodosioupolis et première tentative manquée d'unification avec l'Église d'Arménie
Keleusis d'Héraclius contre Paul le Borgne, où l'empereur interdit de parler de deux opérations dans le Christ

c. 626 Correspondance entre Serge de Constantinople et Cyr de Phasis (futur patriarche d'Alexandrie) au sujet des opérations du Christ et du *Tome* du pape Léon

628 Prise de pouvoir par Shiroe et assassinat de Khosro, fin de la guerre contre les Perses

630 Rencontre d'Héraclius avec le patriarche miaphysite d'Antioche Athanase le Chamelier et tentative avortée d'unification avec l'Église jacobite

630 Rencontre entre Héraclius et le catholicos Išoʿyahb II, célébration de l'union avec l'Église de Perse

c. 631/2 Synode de Théodosioupolis-Karin, célébration de l'union avec l'Église arménienne

633 **Pacte d'union de l'Église byzantine (par Cyr patriarche d'Alexandrie) avec les théodosiens (miaphysites sévériens) d'Alexandrie**
Réaction du futur patriarche de Jérusalem Sophrone à la formulation de la doctrine de l'unique opération du Christ dans le texte du Pacte d'union
***Psephos* du patriarche Serge, qui interdit de parler d'une opération, ainsi que de deux opérations du Christ**
Lettre d'approbation du *Psephos* par le pape Honorius, qui met l'accent sur l'unicité de l'opérant, le Christ, et sur sa volonté unique

54. Yourcenar 1968, p. 342.

55. Dans cet aperçu chronologique, nous avons souligné en gras les étapes littéraires de la controverse monothélite dont nous possédons les textes. Nous avons en revanche laissé en caractères normaux les notices qui, bien que littéraires, nous sont fournies par des auteurs plus tardifs et ne sont pas supportées par des textes qui nous seraient parvenus.

634 Sophrone est élu patriarche de Jérusalem
Lettre synodique de Sophrone où il réaffirme la doctrine des deux opérations du Christ
Premières incursions arabes en Palestine

c. 636 Synode de Chypre, qui se prononce contre la doctrine dyénergiste soutenue par Sophrone et son disciple Maxime le Confesseur
Bataille de Yarmouk, conquête arabe de la Syrie

638 Prise de Jérusalem par les Arabes
***Ekthèse* d'Héraclius, qui interdit de parler des opérations du Christ et proclame l'unicité de sa volonté**
Mort de Sophrone de Jérusalem
Mort du pape Honorius I^er^
Mort de Serge de Constantinople

640 Conquête arabe de la Mésopotamie et de l'Arménie

641 Mort d'Héraclius

642 Conquête arabe de l'Égypte

643 Conquête arabe de l'Afrique du Nord

645 **Dispute entre Maxime le Confesseur et Pyrrhus de Constantinople**
Rébellion de Grégoire, exarque de Carthage, contre Constant II

646 Synodes africains contre le monothélisme

648 ***Typos* de Constant II, qui interdit de parler de l'opération et de la volonté du Christ**

649 Synode du Latran qui réaffirme le dyothélisme, rupture entre Rome et Constantinople

649-652 Rébellion de l'exarque de Ravenne Olympius

653 Procès et exil du pape Martin

654 Dévastation de Rhodes par les Arabes

655 Défaite de la flotte byzantine à Phoenix (bataille de Mâts)
Premier procès contre Maxime le Confesseur, exil en Thrace

656 Dispute de Maxime le Confesseur avec des envoyés impériaux à Bizya (Thrace)

658 Rétablissement de l'union entre Rome et Constantinople

662 Deuxième procès et mort en exil de Maxime le Confesseur
Constant II transfère la résidence impériale en Italie

667-669 Siège arabe de Constantinople

668 Rébellion de Mizizios et assassinat de Constant II à Syracuse

680-1 Sixième concile œcuménique (Constantinople III)

691 **Discours du catholicos d'Arménie Sahak III, où il soutient la doctrine de l'opération unique et de la volonté unique du Christ**

691-2 Concile in Trullo (Quinisexte)

711-713 Règne de Philippique Bardane et bref rétablissement officiel du monothélisme à Constantinople

726/7 Imposition du dyothélisme en Syrie-Palestine

741/2 Cosma, patriarche d'Alexandrie, abandonne le monothélisme et se convertit au dyothélisme avec ses fidèles

Bibliographie

Actes du sixième concile œcuménique : Rudolf Riedinger (éd.), *Concilium universale constantinopolitanum tertium*, 2 t., Berlin, 1990-1992 (ACO, series secunda 2).

Actes du synode du Latran : Rudolf Riedinger (éd.), *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, Berlin, 1984 (ACO, series secunda 1).

Denys l'Aréopagite (Pseudo-), *Lettre à Caius* : Günter Heil & Adolf M. Ritter (éd.), Pseudo-Dionysius Areopagita, *De Coelesti Hierarchia, De Ecclesiastica Hierarchia, De Mystica Theologia, Epistulae*, Berlin, 1991 (Corpus Dionysiacum 2, Patristische Texte und Studien 36).

Écrits de Maxime le Confesseur et de son entourage : Pauline Allen & Bronwen Neil (éd. et trad. latine), *Scripta saeculi VII vitam Maximi Confessoris illustrantia*, Turnhout, 1999 (CCSG 39).

Lettre synodale de Sophrone de Jérusalem : Pauline Allen & Bronwen Neil (éd. et trad. angl.), *Sophronius of Jerusalem and Seventh-Century Heresy: The Synodical Letter and Other Documents*, Oxford, 2009 (Oxford Early Christian Texts).

Léon I[er], *Tome à Flavien* : Jacques Paul Migne (éd.), *Epistula ad Flavianum*, Paris, 1848 (Patrologia Latina 54), p. 755-781.

Michel le Syrien, *Chronique* : Jean-Baptiste Chabot (éd. et trad.), *Chronique de Michel le Syrien patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, Paris, 1899-1910, 4 t.

Théophane le Confesseur, *Chronographie* : Karl de Boor (éd.), *Theophanis Chronographia*, 2 t., Leipzig, 1883-1885 ; Cyril Mango & Roger Scott (trad. angl.), *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History AD 283-813*, Oxford, 1997.

Vie de Benjamin I : Basil Evetts (éd. et trad. angl.), *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria. 2, Peter I to Benjamin I (300-661)*, Paris, 1907 (PO 1, 4), p. 487-518.

Études modernes

Allen 2015 : Pauline Allen, « Life and Times of Maximus the Confessor », dans P. Allen & B. Neil (éds), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford, p. 3-18.

Bathrellos 2004 : Demetrios Bathrellos, *The Byzantine Christ: Person, Nature, and Will in the Christology of St. Maximus the Confessor*, Oxford (Oxford Early Christian Studies).

Beck 1978 : Hans-Georg Beck, *Das byzantinische Jahrtausend*, München.

Booth 2013 : Phil Booth, *Crisis of Empire: Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity*, Berkeley (Transformation of the Classical Heritage 52).

Brandes 1998 : Wolfram Brandes, « "Juristische" Krisenbewältigung im 7. Jahrhundert? Die Prozesse gegen Martin I. und Maximos Homologetes », *Fontes Minores* 10, p. 141-212.

Brandes 2003 : Wolfram Brandes, « Orthodoxy and Heresy in the Seventh Century: Prosopographical Observations on Monotheletism », dans A. Cameron (éd.), *Fifty years of Prosopography: The Later Roman Empire, Byzantium and Beyond*, Oxford (Proceedings of the British Academy 118), p. 103-118.

Brock 1973a : Sebastian P. Brock, « An Early Syriac Life of Maximus the Confessor », *Analecta Bollandiana* 91, p. 299-346.

Brock 1973b : Sebastian P. Brock, « A Syriac Fragment on the Sixth Council », *Oriens Christianus* 57, p. 63-71.

Brock 1985 : Sebastian P. Brock, « A Monothelete Florilegium in Syriac », dans C. Laga, J. A. Munitiz & L. Van Rompay (éds), *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History offered to Professor Albert Van Roey for his Seventieth Birthday*, Leuven (Orientalia Lovaniensia Analecta 18), p. 35-45.

Brock 1986 : Sebastian P. Brock, « Two Sets of Monothelete Questions to the Maximianists », *Orientalia Lovaniensia periodica* 17, p. 119-140.

Brock & Van Rompay 2014 : Sebastian P. Brock & Lucas Van Rompay, *Catalogue of the Syriac Manuscripts and Fragments in the Library of Deir al-Surian, Wadi al-Natrun (Egypt)*, Leuven (Orientalia Lovaniensia Analecta 227).

Conterno 2013 : Maria Conterno, « Three Unpublished Texts on Christ's Will and Operation from the Syriac *Florilegium* in the ms. London, British Library, Add. 14535 », *Millennium Jahrbuch* 10, p. 115-144.

Cook 1980 : Michael Cook, « The Origins of *kalām* », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 43, p. 32-43.

Greenwood 2008 : Timothy Greenwood, « "New Light from the East": Chronography and Ecclesiastical History through a late Seventh-Century Armenian Source », *Journal of Early Christian Studies* 16, p. 197-254.

Gribomont 1974 : Jean Gribomont, « Documents sur les origines de l'Église maronite », *Parole de l'Orient* 5, 1, p. 95-132.

Guillaumont 1959 : Antoine Guillaumont, « XXIV – Christianismes orientaux », *École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses. Annuaire 1960-1961*, vol. 72, n° 68, p. 121-124.

Harnack 1888 : Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 t., Freiburg.

Herrin 2007 : Judith Herrin, « Philippikos "the Gentle" », dans H. Amirav & B. Ter Haar Romeny (éds), *From Rome to Constantinople: Studies in Honour of Averil Cameron*, Leuven – Paris – Dudley MA (Late Antique History and Religion), p. 251-262.

Hovorun 2008 : Cyril Hovorun, *Will, Action and Freedom: Christological Controversies in the Seventh Century*, Leiden (The Medieval Mediterranean 77).

Jankowiak 2009 : Marek Jankowiak, *Essai d'histoire politique du monothélisme à partir de la correspondance entre les empereurs byzantins, les patriarches de Constantinople et les papes de Rome*, thèse doctorale de l'École pratique des hautes études – Uniwersytet Warszawski, Paris – Warszawa.

Jankowiak 2013 : Marek Jankowiak, « The Invention of Dyotheletism », *Studia patristica* 63, p. 335-342.

Lange 2012 : Christian Lange, *Mia Energeia: Untersuchungen zur Einigungspolitik des Kaisers Heraclius und des Patriarchen Sergius von Constantinopel*, Tübingen (Studien und Texte zu Antike und Christentum 66).

Lourié 1997 : Basile Lourié, « Un autre monothélisme : le cas de Constantin d'Apamée au VI[e] concile œcuménique », *Studia patristica* 29, p. 290-303.

Mango 2002 : Cyril Mango, « New Religion, Old Culture », dans C. Mango (éd.), *The Oxford History of Byzantium*, Oxford, p. 96-114.

Ohme 2008 : Heinz Ohme, « *Oikonomia* im monoenergetisch-monotheletischen Streit », *Zeitschrift für antike Christentum* 12, p. 308-343.

Price 2010 : Richard Price, « Monotheletism: A Heresy or a Form of Words?», *Studia patristica* 48, p. 221-232.

Price 2014 : Richard Price, *The Acts of the Lateran Synod of 649*, Liverpool (Translated texts for historians 61).

Tannous 2008 : Jack Tannous, « Between Christology and Kalām? The Life and Letters of George, Bishop of the Arab Tribes », dans G. A. Kiraz (éd.), *Malphono w-Rabo d-Malphone: Studies in Honor of Sebastian P. Brock*, Piscataway NJ, p. 671-716.

Tannous 2014 : Jack Tannous, « In search of Monotheletism », *Dumbarton Oaks Papers* 68, p. 29-67.

UTHEMANN 1997 : Karl-Heinz UTHEMANN, « Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung des Monotheletismus: Ein Betrag zum eigentliches Anliegen des Neuchalkedonismus », *Studia patristica* 29, p. 373-413 [= Karl-Heinz UTHEMANN, *Christus, Kosmos, Diatribe: Themen der frühen Kirche als Beiträge zu einer historischen Theologie*, Berlin, 2012, p. 207-255.

VAN ESBROECK 1995 : Michel VAN ESBROECK, « Le discours du Catholicos Sahak III en 691 », dans G. Nedungatt & J.M. Featherstone (éds), *The Council in Trullo revisited*, Rome, p. 323-454.

WESSEL 2001 : Susan WESSEL, « Literary Forgery and the Monothelete Controversy: Some Scrupulous Uses of Deception », *Greek, Roman and Byzantine Studies* 42, p. 201-220.

WESSEL 2006 : Susan WESSEL, « The Politics of Text and Tradition in the Council of Constantinople III (680/1) », *Annuarium Historiae Conciliorum* 38, p. 35-54.

WINKELMANN 2001 : Fridhelm WINKELMANN, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, Berlin (Berliner Byzantinische Studien 6).

WRIGHT 1870-1872 : William WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired since the Year 1838*, 3 t., London.

YOURCENAR 1968 : Marguerite YOURCENAR, *L'Œuvre au noir*, Paris.

L'antijudaïsme syriaque : entre polémique et critique interne

Adam H. Becker
Université de New York

Il peut paraître redondant de dire que l'antijudaïsme est un élément fondateur du christianisme syriaque, puisqu'en fait il semble être une partie essentielle du christianisme tout court, au moins jusqu'aux rares tentatives de l'éliminer de la tradition, dans la seconde moitié du XX^e^ siècle[1]. Effectuer ce nettoyage n'est pas chose facile : ce n'est pas comme si l'antijudaïsme était une impureté pouvant être éjectée par la simple action de la tolérance libérale. L'antijudaïsme est profondément enraciné dans la tradition chrétienne et fut un élément constitutif du christianisme dans ses origines. Il faut se souvenir que le terme *christianismós* apparaît pour la première fois dans les lettres d'Ignace d'Antioche au tout début du II^e^ siècle comme quelque chose à distinguer clairement de *ioudaïsmós*[2]. De plus, nombre des dichotomies constituant le discours de la modernité, telles les distinctions entre croyance et rituel, humanité universelle et esprit de clocher ethnique, innovation et tradition, dérivent de l'antijudaïsme chrétien, et le judaïsme reste aujourd'hui un paradoxe en tant que religion ethnique par excellence.

Bien entendu, « hérésie » et « idolâtrie » étaient des catégories significatives de différenciation utilisées par les chrétiens pour définir ceux qui suivaient la pratique et la croyance correctes, et les préoccupations sur ces deux sujets furent à l'origine des polémiques contre les hérétiques,

1. Voir la contribution récente de Nirenberg 2013 pour un vaste survol. Je tiens à exprimer ma gratitude pour l'hospitalité de la Société d'études syriaques, et remercier en particulier les organisatrices de la table ronde, Muriel Debié et Flavia Ruani. Je voudrais aussi remercier le Yale Ancient Judaism Workshop, où j'ai eu l'opportunité de présenter ce matériel.
2. Par exemple, Ignace d'Antioche, *Lettres* : *Lettre aux Magnésiens* 10 ; *Lettre aux Philadelphiens* 6.

Les controverses religieuses en syriaque, F. Ruani (éd.), Paris, 2016 (Études syriaques 13), p. 181-207.

les manichéens, d'autres Églises orthodoxes dans la période post-chalcédonienne, et les « païens ». Cependant, l'antijudaïsme infecte le christianisme de manière plus profonde : il est d'origine, primaire et créateur. Les polémiques sont enracinées dans une tradition plus vaste, avec laquelle elles entrent en résonance, mais l'omniprésence de l'antijudaïsme suggère que ce dernier a fondamentalement structuré la tradition chrétienne. En effet, le judaïsme semble être investi d'une valeur symbolique plus profonde dans la pensée chrétienne que l'idolâtrie et l'hérésie.

La palette d'attestations d'antijudaïsme dans la tradition chrétienne syriaque est vaste[3]. Elle peut se diviser en deux parties, l'une clairement définie, l'autre dispersée dans l'ensemble du corpus littéraire. La première, ce sont les œuvres qui visent directement, du moins de façon rhétorique, les juifs, la littérature *Contra Iudaeos*, comme on l'appelle parfois, un genre de polémique antijuive ; alors que la deuxième est constituée de myriades de passages, d'aucuns longs et détaillés, d'autres contenant juste des commentaires en passant, qui marquent la tradition syriaque comme antijuive[4].

Un survol de la littérature syriaque *Contra Iudaeos*

Parmi les œuvres spécifiquement consacrées à attaquer les juifs, on compte les suivantes :

Au milieu du IVe siècle, Aphraate composa vingt-trois *Démonstrations (taḥwiyata)*, desquelles huit sont des traités antijuifs explicites, mais des arguments antijuifs peuvent aussi se trouver dans d'autres. Son œuvre semble avoir été composée en deux parties. Les chercheurs ont daté les numéros 1 à 11 de l'an 336/7 après J.-C., et 11 à 23 de l'an 345. Le point principal de l'antijudaïsme dans la deuxième partie de ses œuvres pourrait s'expliquer dans le contexte de la violence que les chrétiens, en particulier le clergé et les laïcs dévoués, ont subie sous le régime sassanide de Šabuhr II[5]. Peut-être, de façon simplifiée, pourrait-on même suggérer que c'est la pression exercée sur la communauté chrétienne par ce qu'on appelle la « Grande persécution », du moins là où Aphraate vivait en Mésopotamie du Nord, qui conduisit à l'attrait majeur du judaïsme à l'intérieur de la

3. Voir en général Becker 2003, Hayman 1985, Camplani 2013, Fiey 1988.

4. Sur la littérature *Contra Iudaeos* en général, voir Limor & Stroumsa 1996 et Morlet, Munich, Pouderon 2013.

5. Voir, récemment, Lizorkin 2012 ; voir aussi Becker 2002, Gavin 1923, Koltun-Fromm 1996, Neusner 1971, Snaith 1982, Spijkerman 1954-1955 et Pierre 2008. Pour une lecture récente mais plus pessimiste de son antijudaïsme, voir Walters 2016.

région, ce à quoi Aphraate réagit à son tour. Cela n'est qu'une hypothèse, car la « Grande persécution » elle-même a été démontée par les recherches modernes portant sur les *Actes des martyrs perses*[6]. Ce qui est sûr, c'est qu'Aphraate partage certains motifs exégétiques et certaines approches herméneutiques avec les rabbins, mais il semble être un cas unique dans la tradition syriaque postérieure.

Malgré tout son antijudaïsme, Éphrem de Nisibe ne semble pas avoir composé de nombreux textes spécifiquement antijuifs. Pour cette raison, je préfère en reparler plus bas, même si la présence constante de ses idées et de ses images peut se percevoir dans les œuvres de ses successeurs, aux Ve et VIe siècles.

Narsaï, poète prolifique syro-oriental du Ve-VIe siècle, n'a qu'une œuvre explicitement antijuive parmi ses plus de quatre-vingt *memre* (homélies métriques), à savoir son *Memra sur le dimanche des Rameaux*, portant aussi le titre de *Contre les juifs* dans les manuscrits[7]. Ce texte, tout comme d'autres poèmes dialogués antijuifs, concerne le dimanche des Rameaux[8]. Des déclarations antijuives se trouvent dispersées dans ses autres œuvres aussi, en particulier ses homélies sur le carême, mais le texte sur le dimanche des Rameaux est le seul ayant la forme d'un débat où on s'adresse à un juif du début à la fin[9]. Il y a aussi un dialogue en poésie, attribué à Narsaï de façon erronée, qui met en scène un débat entre les pharisiens et Jésus[10].

Isaac d'Antioche est un auteur problématique, parce que les nombreuses œuvres qui lui sont attribuées, environ 200 *memre*, pourraient être composées par trois Isaac différents (Isaac d'Antioche, Isaac d'Amid et Isaac d'Édesse), et les chercheurs n'ont pas encore déterminé avec certitude qui a écrit quoi. Ces œuvres sont alors à dater de la fin du IVe jusqu'au VIe siècle. Bien qu'il soit possible d'établir des similitudes stylistiques et thématiques entre plusieurs d'entre elles, il est presque impossible de distinguer de façon précise trois *corpora* séparés. À l'intérieur de ce corpus se trouve un *memra* contre les juifs qui, comme l'œuvre d'Aphraate, se présente comme une apologie *(mappaq b-ruḥa)*[11].

6. Smith 2016 ; Payne 2015 ; Becker *à paraître*.
7. Frishman 1987.
8. Voir *Sogyata*, p. 44-49, 80-82, 83-87.
9. Becker 2016.
10. *Sogita sur les Pharisiens et Notre-Seigneur* : Narsaï, *Homélies*, éd. Feldmann 1896, p. 27-32 (VII), éd. Mingana 1905, vol. II, p. 396-401.
11. Isaac d'Antioche, *Homélie contre les juifs*, éd. Kazan 1962, p. 91 ; Aphraate, *Exposés*, éd. Parisot, p. 532, 20.

À la différence des « Isaac » difficiles à déterminer, nous en savons un peu plus sur un jeune contemporain de Narsaï, Jacques de Saroug, auteur prolifique d'homélies, qui hérita en partie de l'art d'Éphrem. Sept des quelque 380 *memre* de Jacques qui nous sont parvenus sont des pamphlets antijuifs[12]. L'un d'eux est un poème dialogué entre les figures de la Synagogue et de l'Église.

La forme de tous ces textes est intéressante : ils sont écrits dans le style du débat, voire parfois du débat judiciaire. Les auteurs s'adressent directement aux juifs, ou le plus souvent à un juif. Nous trouvons des termes comme *draša* (dispute), voire *dina* (cas légal) pour désigner l'interaction impliquée et montrée par le texte, et le cours du texte est guidé par des requêtes impératives, des réprimandes et des déclarations conditionnelles menant à des questions. Sous-jacente à leurs arguments se trouve une logique ou une rationalité présupposée, à l'intérieur de laquelle la bêtise des juifs est prétendument démontrée. Il faut observer que, rapportés à la taille des œuvres de ces auteurs (excepté Aphraate), les textes antijuifs n'en représentent qu'une petite partie.

Dans la période qui suivit l'expansion arabo-musulmane, les chrétiens syriaques continuèrent à produire des textes polémiques antijuifs. Nous possédons une longue dispute composée par Serge le Stylite au VIII^e^ siècle dans la région de l'actuelle Homs (ce qui reste de cette ville de nos jours)[13]. Comme l'éditeur de ce texte l'a remarqué dans un article portant sur l'antijudaïsme au sein de la tradition, Serge prétend citer un laïc disant : « Si le christianisme est bon, voici que je vais me faire baptiser chrétien. Mais si le judaïsme aussi est utile *(paqḥa)*, voici que je m'associerai en partie au judaïsme et je respecterai le Shabbat. »[14] Le chapitre d'où cette citation est tirée fait partie d'une discussion entre la figure littéraire de Serge et son interlocuteur juif, où le juif observe que, si les chrétiens critiquent avec raison le judaïsme, alors il est insensé que « les chrétiens s'associent à nous dans la synagogue *(meštawtpin ʿaman ba-knušta)* »[15]. Serge répond que « dans toute religion *(deḥlta)* existante, on peut trouver des (adeptes) faibles *(krihe)* et simples d'esprit »[16]. Les œuvres de Serge peuvent donc constituer une

12. Jacques de Saroug, *Homélies contre les juifs*. Voir aussi Jacques de Saroug, *Sur la Synagogue et l'Église* et *Trois homélies*.

13. Serge le Stylite, *Dispute*. L'éditeur de ce texte, Allison Hayman, a montré que Serge dépendait d'une collection antérieure de *testimonia* et d'une traduction syriaque de la *Guerre des juifs* de Flavius Josèphe.

14. Hayman 1985, p. 440 ; Serge le Stylite, *Dispute*, p. 22, l. 15 (texte).

15. Serge le Stylite, *Dispute*, p. 22, l. 1 (texte).

16. Serge le Stylite, *Dispute*, p. 22, l. 2 (texte).

preuve des frontières floues entre les communautés juive et chrétienne à cette époque dans la région de la Homs d'aujourd'hui.

On trouve un dialogue antijuif dans un ouvrage émanant de l'un des deux auteurs syro-orthodoxes dont les œuvres ont été parfois confondues : Jean de Dara et Moïse bar Kepha, l'un de la première moitié, l'autre de la deuxième moitié du IXe siècle. J'ai publié en 2006 un texte conservé dans un manuscrit de la British Library intitulé « Discours *(memra)* sur le sacerdoce »[17]. Ce texte est divisé en deux parties. La première, la plus longue, est un dialogue entre un juif et un chrétien sur l'abrogation du sacerdoce israélite. Le chrétien cherche à emporter la conviction au moyen d'une logique philosophique et d'arguments tirés en fin de compte de l'*Épître aux Hébreux*. La deuxième partie est une liste de critiques envers le judaïsme. Trois ans plus tard, Geoffrey Herman a publié une note identifiant la source de ce texte[18] : celui-ci fait partie d'une œuvre plus vaste sur le sacerdoce, contenue dans plusieurs manuscrits[19]. Ce qui est frappant, c'est que le dialogue antijuif apparaît plus loin dans cette œuvre plus longue : en fait, il en constituait à l'origine la troisième partie[20]. Cela signifie que son auteur a conçu son argument précédent de façon dialectique et a décidé d'utiliser un dialogue entre un juif et un chrétien comme un moyen pour développer davantage cet argument[21]. Par conséquent, même un texte apparemment antijuif peut appartenir à un ouvrage plus large portant sur un thème plus vaste, la polémique ne servant que pour étayer une position théologique intrachrétienne. D'autre part, la partie antijuive de ce texte a été comprise comme étant suffisamment cohérente pour qu'elle circule séparément dans la tradition manuscrite et soit transmise comme œuvre autonome.

Un traité antijuif beaucoup plus tardif fut composé par Denys bar Ṣalibi (m. 1171)[22]. Denys était un auteur qui faisait la synthèse de la tradition, composant des commentaires sur la totalité de l'Ancien et du Nouveau Testament, sur les *Kephalaia gnostica* d'Évagre le Pontique et sur les

17. Becker 2006.

18. Herman 2009.

19. Breydy 1978.

20. Il commence par les mots : « Peut-être que contre ces choses, un juif sera aigri et par zèle contre les deux, il menacera en disant [...] » (Becker 2006, p. 99). Le texte continue en citant la critique du juif envers la position chrétienne. « Les deux », ici, semblent indiquer les deux premiers chapitres de l'œuvre plus longue.

21. Voir le manuscrit Vatican sir. 100, f. 126v.

22. Denys bar Ṣalibi, *Traité contre les juifs* ; traduction anglaise chez Petersen 1964 ; voir aussi Keryo 2000.

œuvres logiques d'Aristote[23]. Des œuvres polémiques de sa plume nous sont parvenues : contre les Arméniens, les musulmans, les melkites, les « nestoriens » et aussi une œuvre contre les « idolâtres »[24]. Son traité antijuif commence avec une référence à son traité contre les Arabes, à savoir les musulmans, et décrit les différentes sectes juives de l'Antiquité. Le ton de l'œuvre, y compris les arguments à propos des origines, suggère qu'elle peut appartenir davantage au genre hérésiologique plutôt qu'à la polémique antijuive. Denys semble avoir été engagé dans l'effort de définir les limites de l'Église syro-orthodoxe à travers une série de traités polémiques contre les nombreuses communautés religieuses de son monde (et celles qui n'existaient même plus, comme les « idolâtres »).

Des débats réels ?

Dans la littérature syriaque *Contra Iudaeos* on trouve une variété de thèmes et d'arguments, certains typiques des textes antijuifs de l'Antiquité tardive et du Moyen Âge. Mentionnons l'abrogation de la loi juive, la prédiction des prophètes bibliques sur la venue de Jésus le Messie, l'existence du fils de Dieu et de la Trinité, l'inutilité de la circoncision, l'accomplissement de l'Ancien Testament dans le Nouveau, la vie spirituelle de la foi opposée à la vie charnelle de la loi.

Ces textes se présentent souvent comme décrivant ou visant un débat réel. Cela mène à une impasse interprétative. Ces œuvres, sont-elles effectivement le reflet de débats réels avec les juifs, ou encore, servent-elles de modèles pour ces débats ? Ou bien ne sont-elles que des constructions littéraires à l'usage des chrétiens ? Il ne s'agit pas, bien sûr, de deux alternatives qui s'excluent mutuellement. Les chrétiens ont créé certaines figures de juifs pour leurs propres buts littéraires et idéologiques, mais ces images peuvent avoir reflété des juifs réels ou du moins avoir influencé le mode de relations que les chrétiens ont entretenues avec eux. Une voie d'accès à ces textes, et à l'antijudaïsme syriaque en général, consiste à rechercher des traces, dans la littérature, de relations ambiguës avec les juifs, de cas de relations entre un juif et un chrétien auxquelles ces textes savants pourraient répondre. Le passage tiré de la *Dispute* de Serge le Stylite mentionné plus haut en est un exemple. Il y a plusieurs passages semblables dans la littérature, en particulier des déclarations interdisant de fraterniser avec les juifs, comme le canon ecclésiastique

23. Voir l'article d'Herman Teule dans ce volume.

24. Baumstark 1922, p. 297. Sur ses polémiques, voir Ebied 2006.

de 676 qui interdit aux chrétiens de boire aux étals juifs le dimanche[25]. On pourrait lire ces textes comme offrant des indices précisément par ce qu'ils interdisent. En tout cas, cela pose un problème méthodologique : jusqu'à quel point peut-on faire des déductions et déclarer qu'il existait une anxiété liée aux frontières sociales et religieuses ? Prenons, par exemple, la lettre de Philoxène de Mabboug (m. 523) qui condamne Étienne bar Sudaïli, très certainement l'auteur du *Livre de saint Hiérothée*, comme étant un hérétique dangereux. Philoxène décrit comment les idées panthéistes prônées par Bar Sudaïli ont conduit à l'idée que les juifs pourraient être sauvés :

> « Ils ont raconté devant moi qu'il est allé s'asseoir à côté d'un juif qui se tenait près du sépulcre des patriarches de la maison d'Abraham, et lui a dit : "Ne crains pas, ni ne sois préoccupé par le fait d'être appelé 'crucifieur' *(zaqopa)*, parce que ton sort *(ḥelqak)* est avec Abraham" : au lieu de dire 'ta part' *(mnatak)*. »[26]

Remarquons que le terme utilisé par Bar Sudaïli, selon Philoxène, est le même que celui que l'on trouve à une époque plus récente dans le célèbre verset du traité 10 de la Mishna, le *Sanhédrin* : « Tout Israël aura part *(ḥeleq)* au monde à venir. » Une anecdote pareille fait certainement référence à des chrétiens entretenant des relations avec des juifs et qui par suite adoptent des positions totalement hétérodoxes à leur égard (à moins qu'il ne s'agisse d'un mystique perdant la tête en Terre sainte !). Un autre exemple intéressant du corpus de Philoxène est une lettre qui semble adressée à un juif converti au christianisme réellement existant et qui pourtant ne contient aucune trace de polémique antijuive[27]. Dans ce cas, l'interlocuteur juif est réel, mais il n'y a guère de polémique.

En outre, le problème de la relation au judaïsme entraîne immédiatement des questions au sujet du développement du christianisme syriaque en général. Devrions-nous présumer, comme les chercheurs semblent le faire, que l'antijudaïsme d'Aphraate et d'Éphrem au IVe siècle était une tentative pour détacher le christianisme de ses origines juives, comme l'était, semble-t-il, l'antijudaïsme du IIe siècle ? Judaïsme et christianisme sont souvent entremêlés à un niveau discursif et social, au point que

25. *Canons de Georges* I, n° 17 dans le *Synodicon Orientale*, p. 225. Voir aussi le commentaire de Jean bar Phenkaye sur « l'amitié avec un juif » en tant que signe récurrent de la fin des temps : Jean bar Phenkaye, *Resh Melle*, p. 152 (texte), p. 180 (trad.) (cf. FIEY 1988, p. 934).

26. Philoxène de Mabboug, *Lettre sur Étienne bar Sudaïli*, p. 44 (texte), p. 45 (trad.).

27. Voir ALBERT 1961 et BITTON-ASHKELONY & MINOV *à paraître*.

l'antijudaïsme du IVe siècle et des siècles suivants pourrait ne pas dériver simplement des ambiguïtés qui restent des origines chrétiennes. Cela soulève une question ancienne dans les études syriaques, que Han Drijvers a remise dans la bonne direction quand il a affirmé : « Tous les éléments disponibles indiquent que le christianisme de langue syriaque dans le nord de la Mésopotamie et dans la région de la Syrie orientale fut principalement d'origine païenne et que certains de ces chrétiens ont été plus attirés par le judaïsme que les juifs par le christianisme. »[28]

Judaïsme – christianisme : des frontières poreuses ?

Pour sûr, certains textes syriens qui furent transmis en syriaque témoignent que les frontières entre judaïsme et christianisme étaient floues (du moins du point de vue des normes qui se sont fixées par la suite). Citons par exemple la *Didascalia Apostolorum*[29], les *Constitutions apostoliques*[30] et la littérature pseudo-clémentine[31]. Toutes ces sources furent à l'origine composées en grec. Leur traduction en syriaque nous dit certainement quelque chose sur la toute première communauté, mais on ne peut savoir précisément quoi. Ces textes, qui reflètent la porosité des frontières propre au judéo-christianisme des origines, furent copiés et transmis à des communautés postérieures lesquelles, vraisemblablement, faisaient face à des enjeux bien différents.

Le nombre des sources composées à l'origine en syriaque avant le IVe siècle est limité, et la plupart offrent peu d'indications sur le contexte juif. Prenons le *Livre des lois des pays* de Bardesane, ou mieux, de ses disciples[32]. Cette œuvre provient de la cour d'Abgar VIII à la fin du IIe et au début du IIIe siècle. Écrit sous la forme d'un dialogue platonicien et fortement teinté d'hellénisme, ce texte est une discussion philosophique sur le rôle du destin, du libre arbitre et des mœurs dans les vies de peuples divers. Les juifs apparaissent dans ce texte seulement comme l'un parmi les différents groupes ethniques dont il est question, mais ce groupe se distingue par la façon dont le texte en traite : ils précèdent les chrétiens, qui ne sont pas censés être liés par une coutume locale[33].

28. Drijvers 1992, p. 141. Ses opinions ici divergent de celles exprimées dans une contribution antérieure, voir Drijvers 1985.

29. Fonrobert 2001.

30. Lanfranchi 2009 ; Lenk 2010.

31. Reed 2003.

32. Bardesane, *Livre des lois des pays*.

33. Bardesane, *Livre des lois des pays*, éd. Drijvers, p. 56, 58.

L'un des premiers textes qui a été considéré comme particulièrement juif, ce sont les *Odes de Salomon*, mais les motifs divers de ce recueil, qui a même été (de façon erronée) relié à la communauté de Qumran, pourraient tout aussi bien se retrouver dans les Psaumes bibliques ou d'autres textes chrétiens anciens[34]. Même l'Ancien Testament dans la Peshitta, la version syriaque de la Bible, bien qu'il semble être une traduction par des juifs, ne nous offre pas tant d'indication, au fond, sur les premières communautés chrétiennes syriaques (excepté qu'elles reçurent, d'une manière ou d'une autre, leur traduction de l'Ancien Testament par les juifs)[35], et cela, malgré l'origine hébraïque d'une partie du vocabulaire religieux syriaque ancien[36]. De façon générale, j'hésite à affirmer des choses avec assurance sur des textes qui précèdent Aphraate et Éphrem. Les textes sont très peu nombreux et, de façon remarquable, les plus anciens sont préservés dans un seul manuscrit, comme c'est le cas pour le *Livre des lois des pays* et la *Lettre de Mara bar Serapion*, les deux contenus dans le manuscrit BL Add. 14 658[37]. Cela suggère que les caprices de l'histoire auraient bien pu nous fournir un ensemble d'indications fondamentalement différent. De plus, aux siècles suivants, on constate une augmentation apparente de la rhétorique antijuive, comme celle que l'on trouve dans les sources de l'école de Nisibe[38], ou celle qui accompagne la traduction de textes tels que les *Homélies contre les judaïsants* de Jean Chrysostome[39]. Une certaine précaution est donc de mise ici.

On peut observer une augmentation semblable lorsqu'on compare les œuvres d'Éphrem (et d'Aphraate) du IV^e^ siècle, aux œuvres qui les précèdent. L'arrière-plan juif de l'approche éphrémienne des Écritures, ainsi que beaucoup de ses idées et de ses termes (et de façon semblable,

34. Cf. SPARKS 1984, p. 684.

35. Comme Gillian Greenberg le déclare au début de son article : « La question de la foi des traducteurs de la Pešitta, qu'ils soient juifs ou chrétiens, a bien sûr été intensivement poursuivie » (GREENBERG 2004, p. 175).

36. TUBACH 2015.

37. Sur le dernier texte, voir la contribution récente de MERZ & TIELEMAN 2012, mais aussi les critiques de MCVEY 2015.

38. On peut trouver des déclarations antijuives çà et là dans les *Explications* de Cyr d'Édesse (Cyr d'Édesse, *Six explications*). Abraham de Bet Rabban est décrit en train d'être attaqué par des juifs (Barḥadbešabba ʿArbaya, *Histoire ecclésiastique*, p. 626-627 [texte et trad.] ; trad. angl. dans *Sources for the Study of the School of Nisibis*, p. 81-82), alors qu'on nous dit ailleurs que Jean de Bet Rabban a composé des traités de controverse contre les juifs (Barḥadbešabba ʿArbaya, *Cause de la fondation des écoles*, p. 388 [texte et trad.] ; trad. angl. dans *Sources for the Study of the School of Nisibis*, p. 154).

39. Le manuscrit BL Add. 14 623 contient des extraits de ce texte.

ceux d'Aphraate), suggèrent un mouvement conceptuel majeur entre juifs et chrétiens au IVe siècle[40]. Les œuvres d'Éphrem contiennent des déclarations polémiques antijuives, bien qu'on ne rencontre que très rarement de texte entièrement consacré à l'antijudaïsme[41]. Cela montre encore plus combien profondément l'antijudaïsme imprègne ses œuvres. Il n'avait pas besoin de se concentrer là-dessus parce que l'antijudaïsme est toujours là en puissance. Comme c'est le cas pour d'autres auteurs, l'antijudaïsme d'Éphrem ne nous fournit pas d'informations précises sur le contexte social ou les pratiques. Les chercheurs ont suggéré que la communauté juive était importante à Nisibe et à Édesse, en particulier dans la première ville, et qu'Éphrem se devait de réagir à cela[42]. Il a même été suggéré qu'Éphrem écrivait en réponse à un prosélytisme juif, une opinion qui remonte aux thèses influentes de Marcel Simon soutenues dans *Verus Israel*, son étude pionnière de l'antijudaïsme chrétien[43]. Un développement important dans la compréhension de l'approche éphrémienne des juifs est offert par le livre de Christine Shepardson de 2008[44]. Shepardson souligne les aspects intrachrétiens de sa polémique, c'est-à-dire le fait que les juifs fonctionnent, dans les œuvres d'Éphrem, comme autant de remplaçants des chrétiens qu'il taxe d'hérésie[45]. Cette tendance perdure, comme je le montrerai plus bas, dans des œuvres ultérieures qui utilisent les juifs pour s'engager dans une critique éthique de la communauté chrétienne.

Le juif, tantôt figure d'ennemis internes, tantôt adversaire

L'exemple le plus frappant de l'utilisation des juifs pour attaquer en fait des ennemis internes à la communauté chrétienne, est la prétendue lettre des juifs à l'empereur Marcien (450-457)[46]. Dans ce document forgé de toutes pièces, la communauté juive écrit à l'empereur Marcien en le remerciant d'avoir soutenu le concile de Chalcédoine (451), parce qu'ils y auraient vu

40. Brock 1979. Voir aussi les articles cités dans Éphrem de Nisibe, *Œuvres en prose*, p. 62-63, n. 17, et, plus récemment, Monnickendam 2013.

41. Voir Botha 1990, 1991 ; Cerbelaud 1995, 2001 ; Darling 1987 ; Kuhlmann 2004 ; McVey 1990 ; Morrison 2008.

42. L'antijudaïsme d'Éphrem est utilisé parfois pour localiser ses textes, l'hypothèse étant qu'il y avait un contexte juif plus dense à Nisibe par rapport à Édesse. Sur le milieu nisibéen dans lequel vécut Éphrem, voir Russell 2005.

43. Simon 1964 ; sur la réception de cette œuvre, voir Baumgarten 1999.

44. Shepardson 2008, 2001, 2002.

45. Voir aussi Cassingena-Trévédy 2009, p. 241 et Narinskaya 2010, p. 25 et 45-50.

46. Van Rompay 1981.

appuyées leurs propres revendications au sujet de la non-divinité de Jésus. Ce texte fut clairement composé par des miaphysites qui voulaient ternir la réputation de Chalcédoine et de ses défenseurs, en soulignant comment les juifs, un groupe qui aurait par définition mal interprété les choses, approuvèrent le concile. Les juifs étaient en effet communément désignés comme hérésiarques. Par exemple, la généalogie du « nestorianisme » composée par Siméon de Bet Aršam jusqu'à l'époque de ses ennemis, ses contemporains à l'école de Nisibe (avant 548), commence avec les juifs[47].

Les juifs apparaissent comme adversaires dans de nombreux textes narratifs syriaques. Cela dérive en partie de la lecture chrétienne des Évangiles, où les juifs sont compris comme ennemis de Jésus, un rôle qui est contesté par les chercheurs s'appuyant sur une lecture qui replace les Évangiles dans leur contexte d'origine. L'Évangile de Jean semble en effet traiter les juifs de cette manière hostile, alors que Matthieu, en revanche, malgré quelques passages renommés comme Mt 27, 25 (« Que son sang retombe sur nous et sur nos enfants »), pourrait être interprété d'une autre façon, comme une condamnation prophétique. Ce rôle donné aux juifs dans des narrations apparaît déjà dans certains textes grecs qui furent traduits en syriaque, par exemple le *Martyre de Polycarpe*, du IIe siècle, où les juifs réclament la mort du héros[48]. Les *Actes de Thomas*, que l'on date d'habitude du IIIe siècle, décrivent « Israël » comme désobéissant à cause de son « inclination mauvaise », lien qui est repris dans nombre d'œuvres postérieures[49].

L'*Histoire ecclésiastique* écrite par Eusèbe de Césarée au début du IVe siècle, une référence pour l'historiographie syriaque ultérieure, commence par une liste des sujets qu'il va traiter, et parmi ceux-ci se trouvent les malheurs qui ont accablé les juifs après leur attaque contre le sauveur[50]. Dans la tradition syriaque les juifs sont communément appelés « crucifieurs » *(ṣalobe, zaqope)*, et c'est là le rôle qu'ils jouent le plus souvent dans ces narrations ; cela est vrai aussi, parfois, dans les actes dénommés *Actes des martyrs perses*, où il leur arrive de figurer un chœur fictif réclamant la mort

47. *Bibliotheca Orientalis* I, p. 346-347 ; trad. angl. dans *Sources for the Study of the School of Nisibis*, p. 25-26.

48. Le texte apparaît dans la traduction syriaque de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée livre IV, chap. 5 (Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* (syriaque), p. 205-218).

49. *Actes apocryphes syriaques* I, p. 240 (texte) ; II, p. 207 (trad.). Voir Becker 2016, p. 182, 206.

50. Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* (syriaque), p. 4.

des chrétiens[51]. On retrouve aussi les juifs du côté des persécuteurs dans le *Martyre de Siméon bar Ṣabbaʿe*, le récit, vraisemblablement du Ve siècle, de la mort du catholicos Siméon provoquée au IVe siècle par les autorités sassanides[52]. Dans le *Martyre de Tarbo* on nous dit même que la reine partage des croyances avec les juifs[53].

Les juifs essayent d'empêcher que soit connu l'emplacement de la vraie Croix, dans ce qu'on a appelé la *Légende de Protonice*, qui est l'une des nombreuses versions de l'histoire de la découverte de la Croix[54]. Basé sur les aventures d'Hélène, la mère de l'empereur Constantin qui se rend à Jérusalem pour retrouver la vraie Croix, le récit de Protonice, femme de l'empereur Claude, relate comment celle-ci est aidée de façon miraculeuse contre les juifs qui essayent d'entraver sa mission[55]. Dans ces histoires, les juifs inspirent beaucoup de colère. Ils connaissent leurs Écritures et, selon des textes comme la *Légende de Protonice*, ils reconnaissent la vérité, mais la nient. Cette histoire était liée à la *Doctrine d'Addaï*, le récit, datant du Ve siècle, de l'introduction du christianisme à Édesse, dont une version ancienne est attestée dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe I, 13, 5-22.

Dans la *Doctrine d'Addaï*, le roi Abgar déclare, dans la lettre qu'il écrit à Jésus pour l'inviter à Édesse, qu'il est au courant des mauvais traitements que Jésus a dû subir de la part des juifs, et même qu'ils le tueront[56]. C'est sur ce texte qu'est fondée l'idée que la toute première communauté chrétienne était constituée de convertis du judaïsme. Néanmoins, contrevenant à la tendance des chercheurs à vouloir retrouver le noyau historique, il semble plus juste d'affirmer que les juifs sont employés ici en tant que repères pour la vérité, une vérité qui donc remplace leur propre religion. Il se peut que la *Doctrine d'Addaï* ait été liée aux cercles associés à Rabbula, l'évêque controversé d'Édesse (411-435), qui, nous apprend-on, détruisit la synagogue de la ville et la remplaça par une église[57]. Et pour couronner

51. Rubenstein 2014. Un texte intéressant est le *Martyre de ʿAbda da-Mšiḥa*, dont l'édition et la traduction anglaise sont en cours par les soins de Aaron Butts et Simcha Gross.

52. Ce rôle apparaît à la fois dans le *Martyre de Siméon bar Ṣabbaʿe* (§ 13-14) et dans l'*Histoire de Siméon bar Ṣabbaʿe* (§ 12-15), plus tardive.

53. *Martyre de Tarbo*, éd. Bedjan, p. 254, trad. angl. Brock & Harvey, p. 73.

54. *Légende de Protonice*, p. 14-16. Voir aussi Drijvers 1997.

55. Il existe un poème dialogué antijuif plus tardif concernant cet épisode, *Sogita sur Hélène et les juifs*.

56. *Doctrine d'Addaï*, éd. Phillips, p. 4 (texte et trad. angl.). Voir aussi la traduction française par Desreumaux, p. 57.

57. *Chronique d'Édesse*, p. 6. Cf. Drijvers 1997 et Drijvers 1999.

le tout, dans la *Vie de Rabbula*, on décrit, de façon invraisemblable, les juifs en train de pleurer la mort de l'évêque[58].

Une étape importante dans les narrations antijuives est constituée par les *Hymnes contre Julien* d'Éphrem de Nisibe, et en général par les inquiétudes que suscite chez un certain nombre d'auteurs grecs à la fin du IVe siècle l'alliance supposée de l'empereur apostat avec les juifs, dont la manifestation la plus éloquente est son souhait explicite de reconstruire le temple (et de démontrer ainsi la fausseté de la thèse chrétienne au sujet de la fin du judaïsme)[59]. Éphrem décrit les juifs en train de folâtrer gaiement avec leurs pairs païens, heureux des nouvelles opportunités qui s'ouvrent pour leur propre affirmation. Suivant l'exemple d'Éphrem, le *Roman de Julien*, une narration édessénienne du VIe siècle, dépeint les juifs soutenant le paganisme de Julien, et les chalcédoniens, comme les nouveaux juifs ennemis du Christ[60].

La littérature concernant les dénommés *Martyrs de Najran* en Arabie du Sud est un autre groupe de textes narratifs syriaques du VIe siècle fortement marqués par l'antijudaïsme. Quelle que soit l'histoire réelle, le matériau est inscrit dans le cadre de juifs persécuteurs qui affirment, par exemple, comme nous le voyons ailleurs, que Jésus était simplement l'enfant d'une liaison adultère[61].

Il ne s'agit pas là seulement d'une référence à une calomnie juive contre Jésus, ces histoires appartiennent à une tendance à lier les juifs à une démarche antimariologique. Dans sa thèse doctorale sur la *Caverne des Trésors*, un texte qu'il date de la fin du VIe ou du début du VIIe siècle, Sergey Minov suggère que ce texte, souvent compris comme un recueil d'enseignements juifs, semble répondre spécifiquement aux critiques juives à l'égard de Marie[62]. Minov affirme que le succès de la communauté juive au sein de l'Empire sassanide et les conflits constants entre juifs et chrétiens se trouvent derrière cette défense de Marie. Je soupçonne qu'ils ont aussi affaire à un intérêt accru pour Marie à l'intérieur de la communauté chrétienne sassanide dyophysite, lié à l'arrivée progressive

58. *Vie de Rabbula*, éd. Overbeck, p. 207, 9 ; trad. angl. Doran, p. 104 (bien que le texte mentionne ici la charité de Rabbula envers les juifs d'Édesse, suite à laquelle ces derniers se convertirent : les juifs ici peuvent donc n'être qu'une référence à ces convertis, voir éd. Overbeck, p. 193, 10 ; 194, 27, et trad. angl. Doran, p. 92, 94).

59. Éphrem de Nisibe, *Hymnes contre Julien*.

60. Schwartz 2011, p. 582 ; Drijvers 1999.

61. *Martyrs de Najran*, p. 50. Voir aussi Minov 2013, p. 98-99.

62. Minov 2013.

des chrétiens syro-orthodoxes miaphysites dans la région au VI^e^ siècle[63]. Nous trouvons également un vif antijudaïsme dans d'autres textes plus spécifiquement liés à Marie, comme l'*Histoire de la bienheureuse Vierge Marie* et l'*Histoire de l'image de Jésus-Christ que les juifs firent à Tibériade*, dont des versions furent transmises en syriaque[64]. Il est prouvé que Marie focalisait les attaques juives contre le christianisme. Nous savons qu'il en fut ainsi dès les premiers siècles[65]. En tout cas, il se peut que Marie ait déclenché également l'antijudaïsme chrétien d'une manière ou d'une autre.

Les thèmes déclencheurs de la polémique

Je veux me concentrer, dans le reste de la discussion, sur cette idée de « déclencheur ». La polémique antijuive semble être *déclenchée* par certains thèmes. Un tel déclenchement peut se produire au milieu de textes qui ne semblent avoir aucune préoccupation antijuive initiale. Prenons, par exemple, le *memra* de Jacques de Saroug « Sur le char que vit le prophète Ézéchiel », qui fournit une méditation approfondie et des commentaires sur la vision du char bien connue d'Ézéchiel 1 et 10. Il était courant de spéculer dans l'Antiquité sur le char qu'Ézéchiel décrit, et la mystique juive au début de la période médiévale est en fait appelée « mystique de la *merkavah* », à savoir la mystique du char[66]. À un moment donné, quand Jacques est bien avancé dans son texte, tout à coup, il commence à s'adresser à un juif :

> « Viens, juif, ami *(ḥabreh)* de la nuit, et apporte avec toi
> le rouleau aimé de cet Ézéchiel, membre de l'exil.
> Cherche dans ton arche *(aronak)* et si tu ne l'as pas réduit en morceaux, voici, il sera là.
> Apporte-le et laisse-nous le lire et qu'il soit interprété pour nous au sujet de sa révélation. »[67]

63. Il existe même un texte appartenant aux textes de fondation des écoles dans le milieu syro-oriental qui est consacré à Marie et date du début du VII^e^ siècle (Reinink 2008), qui devrait être comparé au *memra* de Narsaï sur Marie, datant de la fin du V^e^ siècle (Narsaï, *Homélies* (facsimile) I, p. 104-28, reproduction d'un manuscrit daté 1901).

64. *Histoire de la Vierge Marie et Histoire de l'image de Jésus-Christ*.

65. Voir Origène, *Contre Celse* I, 28.

66. Alexander Golitzin a suggéré que le texte de Jacques fait montre d'une connaissance de ces traditions de la *merkavah* auxquelles il s'attache à répondre (Golitzin 2003). Je ne saurais ni infirmer ni approuver cette thèse.

67. Jacques de Saroug, *Homélies* IV, p. 587, l. 12-15.

Pendant plusieurs pages, dans la suite, Jacques utilise la langue des débats pour s'adresser à ce juif. Les termes qu'il utilise dans ce passage peuvent refléter plus qu'un juif biblique imaginaire. Est-ce que l'appellation « ami de la nuit » *(ḥabre d-lelya)* reflète l'idée rabbinique des *ḥaverim*, les camarades d'étude de la Torah ? Dans tous les cas, l'arche *(aron)* dans laquelle son juif garde ses rouleaux est l'endroit où l'on range traditionnellement les textes sacrés dans l'ancienne synagogue (et ce n'est pas un terme qui apparaît dans le Nouveau Testament).

Jacques débat donc, dans les pages suivantes, avec la figure littéraire du juif qui « nie » *(ṭlam)* la naissance virginale[68]. Enfin, il l'enjoint : « Viens, juif, lire dans le prophète et voici que tu trouveras / l'image du fils qui se révèle et se tient debout comme un astre. »[69] Il y a plusieurs caractéristiques importantes dans l'attaque de Jacques contre les juifs dans ce texte. Comme je l'ai dit plus haut, il utilise la langue du débat que nous trouvons ailleurs dans la littérature antijuive. Par exemple, « affirmer » *(ašar)* est un terme qui apparaît dans ses *memre* antijuifs. Une partie de sa terminologie est lourde de sens. Par exemple, la racine du verbe « nier » *ṭlam*, est la même que celle du mot *ṭlumya*, « l'oppression », qui est une caractéristique communément attribuée aux juifs, les « oppresseurs » *(ṭalome)*, ceux qui nient le Christ de manière répressive (sur ce terme, voir ci-dessous). En second lieu, alors que la plus grande partie de la littérature antijuive semble faire figurer un interlocuteur juif stéréotypé qui pourrait théoriquement être tiré de la Bible chrétienne à elle seule, dans le texte de Jacques il y a des traces de connaissance de juifs postbibliques.

L'aspect le plus frappant de son antijudaïsme, par rapport à mon propos, est que l'homélie de Jacques occupe environ 68 pages dans son édition imprimée, alors que la matière antijuive est tirée d'une partie qui fait en tout seulement trois pages[70]. Pourquoi décide-t-il d'invoquer un interlocuteur juif à ce point du texte, après une absence totale de juifs tout du long ? Qu'est-ce qui a déclenché le choix du débat et qu'apporte-t-il à l'ensemble du propos ?

La naissance virginale était quelque chose que les juifs rejetaient notoirement, et son refus de la part des juifs est devenu un *topos*. Le char avec l'être divin assis sur le trône comme un humain, est ici décrit par Jacques comme se référant au Christ né comme un être humain dans le

68. Jacques de Saroug, *Homélies* IV, p. 587-590.

69. Jacques de Saroug, *Homélies* IV, p. 590, l. 8-9.

70. Jacques de Saroug, *Homélies* IV, p. 543-610 (tout le *memra*) ; la partie concernant l'antijudaïsme se trouve aux p. 587-590.

ventre de Marie. Jacques semble vouloir répondre à une lecture potentielle du texte d'Ézéchiel qui ne verrait pas le Christ derrière cette image.

Dans le passage juste avant cette section attaquant le juif, Jacques s'adresse directement à Ézéchiel, lui ordonnant à plusieurs reprises d'examiner l'image du fils de Dieu qu'il a vue sur le char[71]. Jacques explique comment Jésus était l'accomplissement de la vision prophétique d'Ézéchiel. La vision du char était connue en tant qu'objet de spéculation juive dans l'Antiquité et à travers le Moyen Âge, mais Jacques semble vouloir atteindre son interlocuteur juif en développant sa propre logique d'argumentation. En ce qui concerne la révélation d'Ézéchiel, il déclare :

> « Sa parole est devenue grande et tout le monde a reconnu à quel point il disait vrai *(šarrir)*,
> Et voici, son beau nom est loué dans les assemblées *(knušata)*.
> Si notre Seigneur n'avait pas surgi sur terre comme un être humain,
> Cette révélation destinée à Ézéchiel aurait été tout à fait ordinaire *(šḥim)*. »[72]

Selon Jacques, diverses contradictions dans la vision d'Ézéchiel n'auraient pas été résolues si le Christ n'était *pas* venu en tant qu'être humain. Il conclut :

> « Cette révélation aurait été méprisée par les sages,
> Si notre Seigneur ne s'était pas incarné comme un être humain.
> Mais maintenant *(haša)* qu'il est venu, et que le fils de l'homme [ou : un être humain] est né du ventre maternel,
> La beauté de la prophétie a rayonné dans le monde entier,
> Et de la matière est survenue pour que tous ceux qui enseignent dans les assemblées
> Interprètent le char à voix haute. »[73]

Il faut noter que le terme syriaque *knušata*, « assemblées », signifie très souvent « synagogues », mais peut aussi signifier « églises ». L'utilisation du terme dans le texte de Jacques, en particulier dans un contexte exempt de toute référence aux juifs, suggère qu'il doit être lu comme « églises », bien que l'ambiguïté de sa signification se manifeste lorsque le texte se poursuit avec le discours de Jacques s'adressant directement à un juif. Dans tous les cas, le juif est introduit dans le texte dans le cadre d'une discussion plus large concernant la logique qui se cache derrière la révélation d'Ézéchiel : l'Incarnation est la raison *a posteriori* de ce que le prophète a vu.

71. Jacques de Saroug, *Homélies* IV, p. 582 et suiv.

72. Jacques de Saroug, *Homélies* IV, p. 584, l. 19 – 585, 1.

73. Jacques de Saroug, *Homélies* IV, p. 585, l. 8-13.

L'introduction apparemment soudaine du juif et le style du débat de Jacques suggèrent que peut-être d'autres textes utilisant le style du débat ne sont pas destinés à s'adresser à des juifs réels, ni même à préparer les chrétiens pour des discussions futures. Tout comme, dans le texte de Jacques, certains développements dans la logique et l'argumentation ont créé un contexte qu'il a jugé approprié pour se livrer à une polémique antijuive, il peut y avoir des œuvres entières qui sont antijuives, précisément parce que quelque chose a déclenché en elles une rhétorique antijuive. Plusieurs textes antijuifs pourraient figurer sur la liste, comme le *memra* de Narsaï *Sur le dimanche des Rameaux* ou certains *memre* antijuifs de Jacques.

Un autre exemple de la façon dont l'antijudaïsme est parfois déclenché dans les textes syriaques est fourni par l'une des œuvres attribuées à Isaac d'Antioche intitulées *Sur le blâme (maksanuta)*, un genre qui semble remonter à Éphrem lui-même[74]. Un thème récurrent dans ces textes est la thésaurisation de la richesse, et dans ce texte-ci, Isaac (ou celui qui en est l'auteur) utilise le motif du veau d'or (Exode 32), qui est une référence importante dans le répertoire antijuif d'Éphrem[75]. Isaac est en train de parler du salut et souligne que si le Christ a promis le salut à l'un des voleurs sur la Croix, il l'accordera d'autant plus aisément à ceux qui le servent sans cesse. Il enchaîne alors dans une nouvelle direction :

> « Ne ressemblons pas au peuple d'autrefois, qui a agi de façon débauchée devant le veau :
> Le Très Bon l'a fait sortir d'Égypte, et le veau a été loué à sa place !
>
> Le Nourricier a fait descendre la manne (Exode 16, 15), et celui à la bouche close fut glorifié ;
> Le Très Bon a fait monter les cailles (Exode 16, 13), et le sourd fut célébré !
>
> Le Créateur a divisé la mer, et ils rendirent grâce à la créature ;
> Il leur a permis de passer au milieu des vagues <de la mer Rouge>, et ils glorifièrent profusément le métal fondu !
>
> Mais voici, ce fut à travers les oreilles de leurs femmes que ce veau arriva parmi les peuples ;
> Comment aurait-il pu les sauver et leur permettre de passer, celui que, voici, même les femmes ont porté ?
>
> Il n'aurait pas été capable de se faire passer lui-même, car leurs filles l'ont soulevé pour qu'il passe,

74. Isaac d'Antioche, *Homélie sur le blâme*.

75. SHEPARDSON 2008, p. 80-98.

Mais à ce peuple nombreux, on disait : “Ceci est celui qui nous a permis de passer.”

Même Moïse, l’éclairé, a provoqué son engloutissement dans les eaux,
Pour que le peuple stupide puisse être accusé à travers son dieu qui coulait :

“Parce que vous vous êtes dit qu’il vous avait préservés parmi les vagues,
Eh bien, regardez et voyez comment il n’est même pas capable de se tenir lui-même au-dessus des eaux !”

[185] Qui donc nous a donné <la responsabilité>, comme Moïse à l’esprit pénétrant,
De venir blâmer maintenant *(haša)* les adorateurs *(sagode)* <de Dieu> qui nient <la vérité> de façon répressive *(ṭalome)* ?

Car voici, ce veau que Moïse a fait sombrer dans l’immensité déserte,
Maintenant *(haša)* jaillit des chambres *(tawane)* <du cœur> et, <voici>, est honoré par tous.

Qui n’adore pas, en effet, l’or muet dans sa bourse ?
Car voici, tout le monde s’épuise à cause de cela, à travailler pour cela.

Les Hébreux ont adoré ouvertement l’or qui était sorti du feu,
Mais nous, nous avons adoré secrètement Mammon qui est devenu un maître pour nous ! »[76]

L’utilisation du terme *ṭalome*, « ceux qui nient de façon répressive », est importante car elle désigne les Hébreux du passé tout comme les juifs du temps de Jésus et aussi ceux de l’époque d’Isaac. On a l’impression de retrouver ici en grande partie la même utilisation du thème du veau d’or que celle faite par Éphrem, mais la différence réside dans la cible polémique. Alors qu’Éphrem utilise le récit du veau d’or pour attaquer ses adversaires, qui sont les juifs et ceux qu’il considérait comme hérétiques, Isaac est en train de critiquer explicitement les membres de sa propre communauté y compris lui-même (« nous »)[77]. Pour Isaac *nous* sommes tous potentiellement comme les Hébreux qui se sont égarés : les chrétiens, les « adorateurs (de Dieu) » *(sagode)* sont comme les *ṭalome*, les juifs. Éphrem faisait partie d’une communauté orthodoxe qui se sentait assiégée, contestée par diverses autres formes de christianisme, alors qu’Isaac écrit

76. Isaac d’Antioche, *Homélie sur le blâme*, p. 184, l. 8 – 185, l. 8.

77. Shepardson 2008, p. 91 ; aux p. 82-83 elle cite un passage tiré de l’*Homélie sur Notre-Seigneur* d’Éphrem, qui oppose la vénération secrète et la vénération manifeste du veau (voir Éphrem de Nisibe, *Sermo de domino nostro*, sections 6 et 17).

peut-être plus d'un siècle plus tard, lorsque l'échec de la christianisation à éradiquer le péché est patent. Cela montre la malléabilité du paradigme antijuif, illustré dans ce cas par l'histoire du veau d'or[78].

La méditation d'Isaac sur l'échec de la christianisation continue plus loin dans le même texte. Il déclare :

> « Nous, nous ne ressemblons pas aux vivants, ni ne sommes comparables aux morts.
>
> Les prophètes résonnent comme des coups de tonnerre, et les apôtres comme des trompettes ;
> Mais le son n'a pas percé nos oreilles, car nous avons été négligents vis-à-vis de nous-mêmes et n'avons pas prêté attention.
>
> Quand nous prenons l'Écriture, nous lisons, fermons les yeux, et oublions ;
> Nous lisons les livres de notre Seigneur comme s'ils étaient des livres éphémères.
>
> Il n'y a pas en nous un seul membre sain qui pourrait guérir celui qui est malade ;
> Car voici, tout le corps souffre de laxisme, comme d'une fièvre.
>
> À notre sujet s'est accompli ce qui a été dit au sujet du peuple d'autrefois : *De la plante du pied jusqu'à la tête, il n'y a pas en lui d'endroit sûr (d-šarrira)* (Is 1, 6). »[79]

Ainsi, les juifs fournissent un modèle d'échec, l'exemple négatif par excellence.

Enfin, Isaac aborde plus loin les maladies à la fois du corps et de l'âme, qui viennent des démons. Les démons de la maladie peuvent être exorcisés de nos corps, alors qu'il y a d'autres démons qui « demeurent dans nos esprits », tels que le démon de la « rage » *(ḥemta)*, une image qui joue sur la « chaleur » de la fièvre :

> Voici, ton démon est en toi tout le temps ; car ta colère est un mauvais démon.
>
> Un démon *(šeda)* n'est pas aussi mauvais que ta rage, ni un diable *(daywa)*, que ton combat.
> Car un démon est troublé par la vérité, alors que le conflit lutte avec lui.

78. Pour la réception de ce thème dans la tradition musulmane, voir entre autres PREGILL 2007.

79. Isaac d'Antioche, *Homélie sur le blâme*, p. 191, l. 17 – 192, l. 5.

> Légion (Mc 5, 1-20 ; Mt 8, 28-34 ; Lc 8, 26-39) craignait notre Seigneur, et toutes ses hordes furent déplacées.
> Mais Ses bourreaux ont osé Le saisir et Le suspendre à un bois élevé.
>
> Les démons maudits ont reconnu qu'Il était l'enfant du Très Haut,
> Mais Judas étendit sa main gauche, compta et prit sa récompense.
>
> Légion se prosterna devant lui, mais ce maudit lui frappa la joue ;
> Pesez, ô vous qui m'écoutez, ce qui est plus amer que l'autre :
>
> Les démons le suppliaient, et les crucifieurs l'ont battu avec un roseau.
> Décidez vous-mêmes, comme des juges, quel côté est le plus coupable !
>
> Voici, la comparaison entre eux est posée sur vos langues comme sur les plateaux <d'une balance>,
> Et l'esprit l'a pesée et le plateau des crucifieurs est descendu.
>
> Alors même que le côté des démons est une nourriture pour le feu,
> Néanmoins <l'autre> est très amer dans sa colère, plus que les démons. »[80]

En somme, selon Isaac, les juifs sont pires que les démons, car au moins les démons ont reconnu Jésus dans les Évangiles, alors que les juifs l'ont simplement maltraité et crucifié. Cependant, le contexte de cette analogie est à noter : elle est employée quand Isaac se penche sur la colère et la division sociale entre chrétiens. Il est donc en train de faire une analogie historique pour parler du présent. Ce présent, représenté par l'utilisation répétée du mot « maintenant » *(haša)* dans le *memra* d'Isaac, souligne la temporalité dans laquelle lui et son auditoire se trouvent confinés : d'après lui, le Christ est venu, et pourtant l'égoïsme et la violence associée aux juifs de la Bible persistent, même au sein de sa communauté chrétienne. C'est là une temporalité paradoxale : le « maintenant » à la fois décrit la contradiction et commande la perfection, et les juifs sont la figure passée et présente du présent chrétien. Deux des thèmes majeurs dans le *memra* d'Isaac sont l'oppression *(ṭlumya)* des pauvres par les riches, et le problème de la « colère » *(ḥemta)*, facteur de division sociale, tous les deux, selon Isaac, caractéristiques typiques des juifs.

80. Isaac d'Antioche, *Homélie sur le blâme*, p. 203, l. 3-18.

Conclusion

J'ai abordé principalement des textes de l'Antiquité tardive. En conclusion, je voudrais souligner à quel point l'antijudaïsme appartient toujours à la tradition dans la période moderne[81]. Il est manifeste dans la liturgie et apparaît dans la littérature syriaque et néo-araméenne de l'époque moderne. En référence aux thèmes antijuifs dans les textes syriens orientaux datant d'entre 1500 et 1850, Heleen Murre-van den Berg note judicieusement :

> « Bien sûr, il n'y a pas grand-chose de nouveau ici ; on peut facilement faire remonter l'essentiel de ces commentaires aux traditions exégétiques des premières phases de l'histoire chrétienne et qui sont basées, dans certains cas, sans ambiguïté sur le texte du Nouveau Testament. Ce qui m'a frappé, cependant, est que malgré l'importance relative de ces thèmes antijuifs, je n'ai pas rencontré jusqu'à présent une seule référence à la population juive de l'époque dans les textes de cette période. Que ce soit dans la poésie, les colophons ou d'autres textes historiques, les Juifs de la Mésopotamie septentrionale ne jouent aucun rôle »[82].

Et ce, malgré la grande communauté de juifs qui parlaient un dialecte de l'araméen semblable à celui des chrétiens de la région.

Bien qu'il y ait une certaine continuité jusqu'à l'époque actuelle, il est important de souligner qu'il s'agit là d'une trajectoire différente de la tradition occidentale de l'antijudaïsme où, par exemple, des histoires médiévales de profanation juive de l'hostie sont, à long terme, en fin de compte, liées à l'antisémitisme moderne et à la violence de l'Holocauste. L'inquiétude que l'on perçoit, et c'est tout à fait compréhensible, dans une certaine tradition d'études sur l'antijudaïsme, est inutile dans l'approche du matériau syriaque[83]. Bien sûr il y avait de la violence occasionnelle, mais la tradition antijuive syriaque ne mérite pas qu'on se torde les mains. La violence médiévale contre les juifs et la violence moderne de l'Holocauste n'ont aucun lien avec l'histoire du Moyen-Orient.

81. L'anthropologue Daniel P. Wolk a écrit un essai ethnographique sur l'antijudaïsme contemporain et l'antisémitisme parmi les Assyriens de Chicago (Wolk 2007).

82. Murre-van den Berg 2010, p. 227.

83. Rubin 1999, p. 5-6 et Pierre 1996, p. 192 (particulièrement sur Éphrem).

Bibliographie

Actes apocryphes syriaques : William Wright (éd. et trad. angl.), *Apocryphal Acts of the Apostles*, edited from the Syriac manuscripts in the British Museum and other libraries, London, 2 t., 1871.

Aphraate, *Exposés* :
– Jean Parisot (éd. et trad. lat.), *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, dans *Patrologia Syriaca. 1-2*, Parisiis, 1894-1907.
– Marie-Joseph Pierre (trad. franç.), Aphraate le Sage Persan, *Les exposés*, 2 t., Paris, 1988-1989 (Sources chrétiennes 349, 359).

Bardesane, *Livre des lois des pays* :
– François Nau (éd. et trad.), Bardesane l'astrologue, *Le livre des lois des pays*, Paris, 1899.
– Han J. W. Drijvers (éd. et trad. angl.), *The Book of the Laws of Countries: Dialogue on Fate of Bardaiṣan of Edessa*, Assen, 1965 (Semitic Texts with Translations 3).

Barḥadbešabba ʿArbaya, *Cause de la fondation des écoles* : Addaï Scher (éd. et trad), Barḥadbšabbā ʿArbaya, *Cause de la fondation des écoles*, Paris, 1908 (PO 4, 4).

Barḥadbešabba ʿArbaya, *Histoire ecclésiastique* : François Nau (éd. et trad.), Barhadbeshabba ʿArbaya, *La seconde partie de l'histoire ecclésiastique*, Paris, 1913 (PO 9, 5).

Bibliotheca Orientalis : Joseph S. Assemani (éd.) *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, in qua manuscriptos codices syriacos recensuit*, I-III, Romae, 1719-1728.

Chronique d'Édesse : Ignazio Guidi (éd. et trad. lat.), *Chronicon Edessenum*, dans *Chronica Minora*, Louvain, 1903 (CSCO 1-2, Syr. 1-2), I, p. 1-13.

Cyr d'Édesse, *Six explications* : William F. Macomber (éd. et trad. angl.), *Six Explanations of the Liturgical Feasts by Cyrus of Edessa, an East Syrian Theologian of the Mid Sixth Century*, Louvain, 1974 (CSCO 355-356, Syr. 155-156).

Denys bar Ṣalibi, *Traité contre les juifs* : Johannes de Zwaan (éd.) *The Treatise of Dionysius bar Salibhi against the Jews. 1, The Syriac Text Edited from a Mesopotamian Ms. (Cod. Syr. Harris. 83)*, Leiden, 1906.

Doctrine d'Addaï :
– George Phillips (éd. et trad. angl.), *The Doctrine of Addai the Apostle*, London, 1876.
– Alain Desreumaux (trad. franç.), *Histoire du roi Abgar et de Jésus : présentation et traduction du texte syriaque intégral de la Doctrine d'Addaï*, Turnhout, 1993 (Apocryphes. Collection de poche de l'AELAC 3).

Éphrem de Nisibe, *Sermo de domino nostro* : Edmund Beck (éd. et trad. allemande), *Des heiligen Ephraem des Syrers Sermo de domino nostro*, Louvain, 1966 (CSCO 270-271, Syr. 116-117).

Éphrem de Nisibe, *Hymnes contre Julien* :
– Edmund Beck (éd. et trad. allemande), *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso und Contra Julianum*, Louvain, 1957 (CSCO 174-175, Syr. 78-79).
– Kathleen E. McVey (trad. angl.), Ephrem the Syrian, *Hymns*, Mahwah, 1989.

Éphrem de Nisibe, *Œuvres en prose* : Kathleen McVey (trad. angl.), *St. Ephrem the Syrian, Selected Prose Works*, Washington DC, 1994.

Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* (syriaque) : Norman McLean & William Wright (éd.), *The Ecclesiastical History of Eusebius in Syriac*, Cambridge, 1898.

Histoire de la Vierge Marie et Histoire de l'image de Jésus-Christ : Ernest A. Wallis Budge (éd. et trad. angl.), *The History of the Blessed Virgin Mary and The History of the Likeness of Christ which the Jews of Tiberias Made to Mock At: The Syriac Texts Edited with English Translations*, London, 1899 (Luzac's Semitic Text and Translation Series 4-5).

Ignace d'Antioche, *Lettres* : Joseph B. Lightfoot & John R. Harmer (éd.), *The Apostolic Fathers*, Grand Rapids 1992[2].

Isaac d'Antioche, *Homélie sur le blâme* : Paul Bedjan (éd.), *Homiliae S. Isaaci Syri Antiocheni*, Paris, 1903, p. 180-213.

Isaac d'Antioche, *Homélie contre les juifs* : Stanley Kazan (éd.), « Isaac of Antioch's Homily against the Jews », *Oriens Christianus* 45, 1961, p. 30-53 ; 46, 1962, p. 87-98 ; 47, 1963, p. 89-97 ; 49, 1965, p. 57-78.

Jacques de Saroug, *Homélies* : Paul Bedjan (éd.), *Homilies of Jacob of Sarug*, I-VI, Piscataway, 2006 [réimpr. de l'édition de 1902-1910].

Jacques de Saroug, *Homélies contre les juifs* : Micheline Albert (éd.), Jacques de Saroug, *Homélies contre les juifs*, Turnhout, 1976 (PO 38, 1).

Jacques de Saroug, *Sur la Synagogue et l'Église* : Micheline Albert (éd.), « Mimro de Jacques de Saroug sur la Synagogue et l'Église », *L'Orient syrien* 7, 1962, p. 143-162.

Jacques de Saroug, *Trois homélies* : Isaac K. Cosgrove (éd.), *Three Homilies against the Jews by Jacob of Sarug, Edited with Introduction, Translation and Notes*, thèse de doctorat, University of London, 1931.

Jean bar Phenkaye, *Resh Melle* : Alphonse Mingana (éd.), *Sources syriaques. 1*, Leipzig, 1908.

Légende de Protonice : Han J. W. Drijvers & Jan W. Drijvers (éd. et trad. angl.), *The Finding of the True Cross: The Judas Kyriakos Legend in Syriac*, Louvain, 1997 (CSCO 565, Subs. 93).

Martyre et Histoire de Siméon bar Ṣabbaʿe :
- Michael Kmoskó (éd. et trad. lat.), S. Simeon bar Ṣabbaʿe, *Martyrium et Narratio*, dans *Patrologia Syriaca. 1, 2*, Parisiis, 1907, col. 778-960.
- Kyle Smith (éd. et trad. angl.), *The Martyrdom and the History of Blessed Simeon bar Ṣabbaʿe*, Piscataway, 2014 (Persian Martyr Acts in Syriac. Text and Translation 3), p. 68-210.

Martyre de Tarbo :
- Paul Bedjan (éd.), *Acta Martyrum et Sanctorum*, II, Paris – Leipzig, 1891, p. 254-260.
- Sebastian P. Brock & Susan Ashbrook Harvey (trad. angl.), *Holy Women of the Syrian Orient*, Berkeley, 1987 (The Transformation of the Classical Heritage 13), p. 73-76.

Martyrs de Najran : Irfan Shahîd (éd.), *The Martyrs of Najrân: New Documents*, Bruxelles, 1971.

Narsaï, *Homélies* :
- Franz Feldmann (éd.), *Syrische Wechsellieder: ein Beitrag zur altchristlichen syrischen Hymnologie, nach einer Handschrift der Königlichen Bibliothek Berlin*, Leipzig, 1896.
- Alphonse Mingana (éd.), *Narsai doctoris Syri homiliae et carmina*, 2 vol., Mosul, 1905.

Narsaï, *Homélies* (facsimile) : *The Homilies of Mar Narsai*, 2 vol., San Francisco, 1970.

Odes de Salomon : Marie-Joseph Pierre (trad.), *Les Odes de Salomon*, Turnhout, 1994 (Apocryphes 4).

Origène, *Contre Celse* : Marcel Borret (éd. et trad.), Origène, *Contre Celse*, Paris, 1967-1976 (Sources chrétiennes 132, 136, 147, 150, 227).

Philoxène de Mabboug, *Lettre sur Étienne bar Sudaïli* : Arthur L. Frothingham (éd. et trad. angl.), *Stephen bar Sudaili, the Syrian Mystic (c. 500 AD) and "The Book of Hierotheos" on the Hidden Treasures of the Divinity,* Leyden, 1886.

Serge le Stylite, *Dispute* : Allison Peter Hayman, (éd. et trad. angl.), *The Disputation of Sergius the Stylite against a Jew*, Louvain, 1973 (CSCO 338-339, Syr 152-153).

Sogita sur Hélène et les juifs : Thomas Darmo (éd.), *East Syrian Ḥudra*, Trichur, vol. III, 1962, p. 723-726 (en lettres-chiffres syriaques), 739-742.

Sogyata : Sebastian P. Brock (éd.), *Soghyatha Mgabbyatha*, Glane, 1982.

Sources for the Study of the School of Nisibis : Adam H. Becker (éd. et trad.), *Sources for the Study of the School of Nisibis*, Liverpool, 2009.

Synodicon Orientale : Jean-Baptiste Chabot (éd. et trad.), *Synodicon Orientale ou Recueil de synodes nestoriens*, Paris, 1902.

Vie de Rabbula :
– Julian Joseph Overbeck (éd.), *S. Ephraemi siri, Rabbulae episcopi Edesseni, Balaei aliorumque opera selecta*, Oxford, 1865, p. 159-209.
– Robert Doran (trad.), *Stewards of the Poor: The Man of God, Rabbula, and Hiba in Fifth-Century Edessa*, Kalamazoo MI, 2006 (Cistercian Studies Series 208), p. 65-105.

Études modernes

Albert 1961 : Micheline Albert, « Une lettre inédite de Philoxene de Mabboug », *Orient syrien* 6, p. 41-50.

Baumgarten 1999 : Albert I. Baumgarten, « Marcel Simon's *Verus Israel* as a Contribution to Jewish History », *Harvard Theological Review* 92, p. 465-478.

Baumstark 1922 : Anton Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn.

Becker 2002 : Adam H. Becker, « Anti-Judaism and Care for the Poor in Aphrahat's Demonstration 20 », *Journal of Early Christian Studies* 10, 3, p. 305-327.

Becker 2003 : Adam H. Becker, « Beyond the Spatial and Temporal Limes: Questioning the "Parting of the Ways" Outside the Roman Empire », dans A. H. Becker & A. Y. Reed (éds), *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Tübingen, p. 373-392.

Becker 2006 : Adam H. Becker, « The Discourse on Priesthood (BL Add 18 295, ff. 137b-140b): An Anti-Jewish Text on the Abrogation of the Israelite Priesthood », *Journal of Semitic Studies* 51, 1, p. 85-115.

Becker 2016 : Adam H. Becker, « The "Evil Inclination" of the Jews: The Syriac *Yatsra* in Narsai's Metrical Homilies for Lent », *Jewish Quarterly Review* 106, p. 179-207.

Becker *à paraître* : Adam H. Becker, « The Invention of the *Persian Martyr Acts* », *Proceedings of the North American Syriac Symposium*.

Bitton-Ashkelony & Minov *à paraître* : Brouria Bitton-Ashkelony & Sergey Minov, « "A Person of Silence": Philoxenus of Mabbug, *Letter of Exhortation Sent to Someone Who Left Judaism and Came to the Life of Perfection* », *Orientalia Christiana periodica* 82.

Botha 1990 : Phil J. Botha, « Polarity: The Theology of Anti-Judaism in Ephrem the Syrian's Hymns on Easter », *Hervormde Teologiese Studies* 46, p. 36-46.

Botha 1991 : Phil J. Botha, « The Poetic Face of Rhetoric: Ephrem's Polemics against the Jews and Heretics in *Contra Haereses* XXV », *Acta patristica et Byzantina* 2, p. 16-36.

Breydy 1978 : Michel Breydy, « Les compilations syriaques sur le sacerdoce au IX^e^ siècle : Jean de Dara », dans F. Graffin & A. Guillaumont (éds), *Symposium Syriacum, 1976 célébré du 13 au 17 septembre 1976 au centre culturel « Les Fontaines » de Chantilly (France)*, Roma (Orientalia Christiana Analecta 205), p. 267-293.

Brock 1979 : Sebastian P. Brock, « Jewish Traditions in Syriac Sources », *Journal of Jewish Studies* 30, p. 231 (réimpr. dans *Studies in Syriac Christianity*, Aldershot, 1992, chap. IV).

Camplani 2013 : Alberto Camplani, « Declinazioni dell'antigiudaismo nel cristianesimo siriaco delle origini », *Quaderni di Vicino Oriente* 6, p. 15-39.

Cassingena-Trévédy 2009 : François Cassingena-Trévédy, « Les églises syriaques à travers l'hymnographie d'Éphrem : théologie, typologie, réalités », dans M.-A. Vannier (éd.), *Les Pères de l'Église et la naissance de l'ecclésiologie*, Paris (Patrimoines-Christianisme), p. 235-259.

CERBELAUD 1995 : Dominique CERBELAUD, « L'antijudaïsme dans les hymnes *De Pascha* d'Éphrem le Syrien », *Parole de l'Orient* 20, p. 201-207.

CERBELAUD 2001 : Dominique CERBELAUD, « "Je t'aime, je te hais" : Éphrem le Syrien et le judaïsme », dans *Le Judaïsme à l'aube de l'ère chrétienne : XVIII^e congrès de l'ACFEB (Lyon, septembre 1999)*, Paris, p. 345-361.

DARLING 1987 : Robin DARLING, « The "Church from the Nations" in the Exegesis of Ephrem », dans H. Drijvers, R. Lavenant, C. Molenberg & G. Reinink (éds), *IV Symposium Syriacum, 1984: Literary Genres in Syriac Literature (Groningen – Oosterhesselen 10-12 September)*, Roma (Orientalia Christiana Analecta 229), p. 111-122.

DRIJVERS 1985 : Han DRIJVERS, « Jews and Christians at Edessa », *Journal of Jewish* 36, p. 88-102.

DRIJVERS 1992 : Han DRIJVERS, « Syrian Christianity and Judaism », dans J. Lieu, J. North, T. Rajak (éds), *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, London, p. 124-146.

DRIJVERS 1997 : Jan Willem DRIJVERS, « The Protonike Legend, the Doctrina Addai and Bishop Rabbula of Edessa », *Vigiliae Christianae* 51, 3, p. 298-315.

DRIJVERS 1999 : Jan Willem DRIJVERS, « The Syriac Julian Romance: Aspects of the Jewish-Christian Controversy in Late Antiquity », dans H. L. J. Vanstiphout *et al.* (éds), *All Those Nations... Cultural Encounters Within and With the Near East: Studies Presented to Han Drijvers at the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday by Colleagues and Students*, Groningen, p. 31-42.

EBIED 2006 : Rifaat Y. EBIED, « Dionysius bar Salībī's Syriac Polemical Treatises: Prejudice and Polarization towards Christians, Jews and Muslims », *The Harp* 20, p. 73-86.

FIEY 1988 : Jean Maurice FIEY, « Juifs et chrétiens dans l'Orient syriaque », *Hispania Sacra* 40, 2, p. 933-953.

FONROBERT 2001 : Charlotte E. FONROBERT, « The Didascalia Apostolorum: A Mishnah for the Disciples of Jesus », *Journal of Early Christian Studies* 9, 4, p. 483-509.

FRISHMAN 1987 : Judith FRISHMAN, « Narsai's Homily for the Palm Festival – Against the Jews: For the Palm Festival or against the Jews? », dans H. Drijvers, R. Lavenant, C. Molenberg & G. Reinink (éds), *IV Symposium Syriacum, 1984: Literary Genres in Syriac Literature (Groningen – Oosterhesselen 10-12 September)*, Roma (Orientalia Christiana Analecta 229), p. 217-229.

GAVIN 1923 : Frank GAVIN, « Aphraates and the Jews », *Journal of the Society of Oriental Research* 7, 3-4, p. 95-166.

GOLITZIN 2003 : Alexander GOLITZIN, « The Image and Glory of God in Jacob of Serug's Homily "On that Chariot that Ezekiel the Prophet Saw" », *St. Vladimir's Theological Quarterly* 47, 3-4, p. 323-364.

GREENBERG 2004 : Gillian GREENBERG, « Indications of the Faith of the Translator in the Peshitta to the "Servant Songs" of Deutero-Isaiah », *Aramaic Studies* 2, 2, p. 175-192.

HAYMAN 1985 : Allison Peter HAYMAN, « The Image of the Jew in the Syriac Anti-Jewish Polemical Literature », dans J. Neusner & E. S. Frerichs (éds), *« To See Ourselves as Others See Us »: Christians, Jews, « Others » in Late Antiquity*, Chico, p. 423-441.

HERMAN 2009 : Geoffrey HERMAN, « Note on the Recently Published Discourse on Priesthood (BL Add. 18 295, ff. 137b-140b) », *Journal of Semitic Studies* 54, 2, p. 389-391.

KERYO 2000 : Behnam KERYO, « Dionysius bar Salibi's *Treaty against the Jews* », *The Harp* 13, p. 141-146.

KOLTUN-FROMM 1996 : Naomi KOLTUN-FROMM, « A Jewish-Christian Conversation in Fourth-Century Persian Mesopotamia », *Journal of Jewish Studies* 47, 1, p. 45-63.

KUHLMANN 2004 : Karl-Heinz KUHLMANN, « The Harp Out of Tune: The Anti-Judaism/Anti-Semitism of St. Ephrem », *The Harp* 17, p. 177-183.

Lanfranchi 2009 : Pierluigi Lanfranchi, « Entre construction liturgique et polémique anti-juive : la collection de bénédictions d'origine juive des *Constitutions Apostoliques* », dans C. Batsch & M. Vârtejanu-Joubert (éds), *Manières de penser dans l'Antiquité méditerranéenne et orientale : mélanges offerts à Francis Schmidt par ses élèves, ses collègues et ses amis*, Leiden, p. 215-229.

Lenk 2010 : Marcie E. Lenk, *The Apostolic Constitutions: Judaism and Anti-Judaism in the Construction of Christianity*, thèse de doctorat, Harvard University.

Limor & Stroumsa 1996 : Ora Limor & Guy G. Stroumsa, *Contra Iudaeos: Ancient and Medieval Polemics Between Christians and Jews,* Tübingen.

Lizorkin 2012 : Eliyahu Lizorkin, *Aphrahat's Demonstrations: A Conversation with the Jews of Mesopotamia*, Louvain.

McVey 1990 : Kathleen Elizabeth McVey, « The Anti-Judaic Polemic of Ephrem Syrus' Hymns on the Nativity », dans H. W. Attridge, J. J. Collins, T. H. Tobin (éds), *Of Scribes and Scrolls: Studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism, and Christian Origins Presented to J. Strugnell on the Occasion of His Sixtieth Birthday*, Lanham – New York – London, p. 229-240.

McVey 2015 : Kathleen McVey, Recension de Merz & Tieleman 2012, *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 18.

Merz & Tieleman 2012 : Annette Merz & Teun Tieleman (éds), *The Letter of Mara bar Sarapion in Context*, Leiden.

Minov 2013 : Sergey Minov, *Syriac Christian Identity in Late Sasanian Mesopotamia:* The Cave of Treasures *in Context,* thèse de doctorat, Université hébraïque de Jérusalem.

Monnickendam 2013 : Yifat Monnickendam, « Articulating Marriage: Ephrem's Legal Terminology and its Origins », *Journal of Semitic Studies* 58, 2, p. 257-296.

Morlet, Munich, Pouderon 2013 : Sébastien Morlet, Olivier Munnich & Bernard Pouderon, *Les dialogues aduersus Iudaeos : permanences et mutations d'une tradition polémique*, Paris.

Morrison 2008 : Craig E. Morrison, « The Jews in Ephrem's Commentary on the Diatessaron », *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 8, p. 23-43.

Murre-van den Berg 2010 : Heleen Murre-van den Berg, « Apostasy or "A House Built on Sand": Jews, Muslims and Christians in East-Syriac Texts (1500-1850) », dans C. Adang & S. Schmidtke (éds), *Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre-Modern Iran*, Würzburg, p. 223-243.

Narinskaya 2010 : Elena Narinskaya, *Ephrem, a "Jewish" Sage: A Comparison of the Exegetical Writings of St. Ephrem the Syrian and Jewish Traditions*, Turnhout (Studia Traditionis Theologiae, Explorations in Early and Medieval Theology 7).

Neusner 1971 : Jacob Neusner, *Aphrahat and Judaism: The Christian-Jewish Argument in Fourth-Century Iran*, Leiden.

Nirenberg 2013 : David Nirenberg, *Anti-Judaism: The Western Tradition*, New York.

Payne 2015 : Richard Payne, *A State of Mixture: Christians, Zoroastrians, and Iranian Political Culture in Late Antiquity,* Oakland.

Petersen 1964 : Richard Hubbard Petersen, *The Treatise of Dionysius bar Salibhi* Against the Jews*: A Translation and Commentary*, thèse de doctorat, Duke University.

Pierre 1996 : Marie-Joseph Pierre, « Compte-rendu bibliographique : "*Éphrem, Célébrons la Pâque. Hymnes sur les Azymes, sur la Crucifixion, sur la Résurrection*. Introduction et traduction du syriaque par Dominique Cerbelaud (Les Pères dans la foi 58), Paris, 1995" », *Revue des études augustinienne* 42, 1, p. 191-192.

Pierre 2008 : Marie-Joseph Pierre, « Thèmes de la controverse d'Aphraate avec les tendances judaïsantes de son Église », dans C. Jullien (éd.), *Controverses des chrétiens*

dans l'Iran sassanide, Paris (Studia Iranica. Cahier 36. Chrétiens en terre d'Iran 2), p. 115-128.

Pregill 2007 : Michael Pregill, *The Living Calf of Sinai: Orientalism, "Influence", and the Foundations of Islamic Exegetical Tradition*, thèse de doctorat, Columbia University.

Reed 2003 : Annette Yoshiko Reed, « "Jewish Christianity" after the "Parting of the Ways": Approaches to Historiography and Self-Definition in the Pseudo-Clementines », dans A. H. Becker & A. Y. Reed (éds), *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Tübingen, p. 189-231.

Reinink 2008 : Gerrit J. Reinink, « The Cause of the Commemoration of Mary: Author, Date, and Christology », dans G. A. Kiraz (éd.), *Malphono w-Rabo d-Malphone: Studies in Honor of Sebastian P. Brock*, Piscataway, p. 517-534.

Rubenstein 2014 : Jeffrey Rubenstein, « Martyrdom in the *Persian Martyr Acts* and the Bavli » (manuscrit).

Rubin 1999 : Miri Rubin, *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews*, New Haven.

Russell 2005 : Paul S. Russell, « Nisibis as the Background to the Life of Ephrem the Syrian », *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 8.

Schwartz 2011 : Daniel Schwartz, « Religious Violence and Eschatology in the Syriac *Julian Romance* », *Journal of Early Christian Studies* 19, p. 565-587.

Shepardson 2001 : Christine C. Shepardson, « Anti-Jewish Rhetoric and Intra-Christian Conflict in the Sermons of Ephrem Syrus », *Studia patristica* 35, p. 503-507.

Shepardson 2002 : Christine C. Shepardson, « "Exchanging Reed for Reed": Mapping Contemporary Heretics onto Biblical Jews in Ephrem's Hymns on Faith », *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 5, 1.

Shepardson 2008 : Christine C. Shepardson, *Anti-Judaism and Christian Orthodoxy: Ephrem's Hymns in Fourth-Century Syria*, Washington DC (Patristic Monograph Series 20).

Simon 1964[2] : Marcel Simon, *Verus Israel*, Paris.

Smith 2016 : Kyle Smith, *Constantine and the Captive Christians of Persia: Martyrdom and Religious Identity in Late Antiquity*, Oakland.

Snaith 1982 : John G. Snaith, « Aphrahat and the Jews », dans J. Adney Emerton & S. C. Reif (éds), *Interpreting the Hebrew Bible: Essays in Honour of E. I .J. Rosenthal*, Cambridge, p. 235-250.

Sparks 1984 : Hedley F. D. Sparks (éd.), *The Apocryphal Old Testament*, Oxford.

Spijkerman 1954-1955 : Augustus Spijkerman, « Aphrahat der persische Weise und der Antisionismus », *Liber annuus* 5, p. 191-212.

Tubach 2015 : Jürgen Tubach, « Die Anfänge des Christentums in Edessa », *Zeitschrift für antikes Christentum* 19, p. 5-15.

Van Rompay 1981 : Lucas Van Rompay, « A Letter of the Jews to the Emperor Marcian concerning the Council of Chalcedon », *Orientalia Lovaniensia periodica* 12, p. 215-224.

Walters 2016 : James E. Walters, *The Demonstrations of Aphrahat and the Formation of Religious Identity in Fourth-Century Persia*, thèse de doctorat, Princeton Theological Seminary.

Wolk 2007 : Daniel Wolk, *Migration and the Transformation of Assyrian Stereotypes of Jews: A Conceptual, Historical Approach* (manuscrit).

Les controverses entre chrétiens en milieu sassanide : un enjeu identitaire

Florence Jullien
CNRS, UMR 7528

Parmi les courants christologiques qui se développèrent dans l'Empire sassanide, il existe toute une palette de nuances que Sebastian Brock a clairement exposées dans un article qui fit date[1]. Nées des discussions sur les définitions du Ve siècle autour de la personne du Christ, fondements d'une orthodoxie, les controverses entre chrétiens mettent au jour ce que Michel Tardieu a appelé « l'énoncé pluriel de l'hérésie »[2]. Pour les communautés syro-orientales, les disputations post-conciliaires (spécialement Éphèse en 431) aboutirent à l'adoption progressive de la doctrine dyophysite et conséquemment à une scission qui devait aussi s'exprimer, dans une certaine mesure, en termes de bornage géographique puisque l'Église d'Orient fut *de facto* associée aux limites de l'Empire sassanide. Avec Justinien, la condamnation puis l'expulsion des antichalcédoniens conduisit notamment à une expansion des chrétiens d'obédience miaphysite en Perse, en particulier sous l'impulsion dynamique de Jacques Baradée. Les amples mouvements de déportations, conséquence des guerres romano-perses, favorisèrent aussi l'implantation durable de noyaux communautaires très divers.

En monde syriaque comme ailleurs, la controverse fut d'abord l'affaire d'une élite cultivée, formée à la confrontation dans un cadre ecclésial – le plus souvent des moines, dont les fondations devinrent des pôles référents pour l'élaboration d'argumentaires exégétiques et la diffusion doctrinale. À l'époque sassanide tardive (VIe-VIIe s.), la controverse revêt une dimension identitaire forte qui explique l'importance de l'investissement des communautés dans le débat théologique, considéré comme un outil de positionnement existentiel.

1. Brock 1996. Voir sa contribution dans ce volume.
2. Tardieu 2008, p. 219.

Les controverses religieuses en syriaque, F. Ruani (éd.), Paris, 2016 (Études syriaques 13), p. 209-238.

La controverse, un marqueur d'identité

Pour les débats entre chrétiens, peut-être plus que pour tout autre en Perse, la controverse apparaît comme un véritable outil d'affirmation identitaire, ce qui explique aussi la nécessité d'un positionnement ajusté, et donc la formation d'argumentateurs spécialisés.

Des argumentateurs spécialisés

On peut parler d'une efflorescence des courants christologiques dans les régions de l'Iran sassanide, dont témoigne par exemple le *Livre des scholies* de Théodore bar Koni. Les actes du synode syro-oriental de 612 mettent en évidence le danger que représentait encore pour l'Église de Perse l'activité de certains mouvements christianisants, spécialement les marcionites ou les manichéens dénoncés avec les sévériens (syro-orthodoxes)[3]. Ces derniers restent toutefois les plus décriés par les controversistes syro-orientaux du V^e^ au VII^e^ siècle, au côté des mouvances nées de divisions internes[4].

Controverses intercommunautaires

Les arguments théologiques traditionnels clefs de la controverse entre syro-orientaux et occidentaux en Perse ont trait classiquement, comme ailleurs, à l'unité de la nature du Christ, et conséquemment à l'épithète *Theotokos* refusée ou attribuée à la Vierge Marie sa mère. Le synode de Grigor I^er^ (605-609) résume clairement les éléments du débat en cinq objections :

> « – contre ceux qui confessent une seule nature ou une seule hypostase *(qnoma)* dans le Christ [miaphysisme] ;
> —contre ceux qui disent que Dieu a souffert dans la chair et est mort dans la chair [théopaschisme] ;
> —contre ceux qui demandent si la sainte Vierge est mère de Dieu ou mère de l'homme [question de la *Theotokos/Christotokos*] ;

3. *Synodicon Orientale*, p. 585. Pour le manichéisme en particulier, perçu comme un danger pour les communautés chrétiennes syro-orientales, voir les *Actes de mar Mari*, rédigés à la même époque (cf. JULLIEN & JULLIEN 2003). Plus généralement sur les controverses avec les manichéens en syriaque, voir l'article de Flavia RUANI dans le présent volume.
4. On a pu montrer à propos des chrétiens de Xi'an que la profession de foi inscrite en préliminaire sur la célèbre stèle était un exercice de controverse interne, et que le programme dogmatique dénoncé était avant tout celui des hérésies, « que les nestoriens amenaient avec eux », TARDIEU 2008. Voir aussi FRENSCHKOWSKY 2002.

> —contre ceux qui nous [*i.e.* les syro-orientaux] accusent faussement de confesser en Dieu une quaternité au lieu de la Trinité [dyophysisme sur les 2 hypostases du Christ] ;
> —contre ceux qui nous accusent d'admettre la dualité des Fils [dyophysisme]. »[5]

Sur le plan doctrinal, l'Église d'Orient avait adopté les positions de l'école d'Antioche, prenant pour modèles référents Diodore de Tarse et surtout Théodore de Mopsueste[6]. Deux facteurs ont contribué à son évolution vers une autonomie : la fermeture de l'école des Perses foyer d'enseignement dyophysite et anticyrillien et sa réimplantation à Nisibe d'une part, et d'autre part l'action de l'évêque Barṣauma puis du catholicos Acace, en rupture avec les définitions d'Éphèse (431). Toutefois les énoncés doctrinaux des synodes orientaux ne sont pas strictement dyophysites avant 612 ; S. P. Brock a souligné par exemple l'absence de termes de controverses dans les énoncés du synode de mar Abba (en 544), pourtant lui-même promoteur des œuvres de Nestorius dans l'Empire sassanide[7]. Le terme miaphysite est attribué à plusieurs tendances au sein de l'Église syro-orthodoxe (la plus radicale étant celle d'Eutychès, selon laquelle le Christ n'était pas consubstantiel à notre nature) que l'on ne peut toutes qualifier *stricto sensu* comme telles[8]. La difficulté de traduire en syriaque les termes grecs des positions conciliaires, objets des discussions, a été soulignée, spécialement pour les termes ὑπόστασις, φύσις et πρόσωπον[9].

Plusieurs controversistes se spécialisèrent dans des argumentations à l'encontre de groupes chrétiens ou christianisants particuliers, comme d'autres avec les mazdéens[10]. Ainsi pour les disciples de mar ʿAbda (IV^e^ s.),

5. *Synodicon Orientale*, p. 568-573 (texte), p. 586-591 (trad.). Voir aussi, dans un ordre différent, la présentation du *compendium* syro-oriental qui restitue, avec des différences, le synode de 612 : *Nestorian Christological Texts* I, p. 157-169 (texte), II, p. 93-101 (trad.). Sur les terminologies usitées dans la littérature dyophysite, spécialement à travers l'œuvre épistolaire de Cyrille d'Alexandrie adressée à Nestorius, leurs interprétations et l'histoire de la recherche, Loon 2009.
6. Becker 2006, p. 77-97 et 113-125. Cf. Brock 1996.
7. Brock 1985, p. 126-127, p. 134-135, cité par A. Panaino qui relève également cette mesure dans le propos du catholicos et de l'assemblée des évêques, Panaino 2010, p. 231. Reinink 2009.
8. Brock 1996 ; Jugie 1929.
9. Cf. la contribution de Sebastian P. Brock dans ce volume.
10. Pour les traités contre les mages, voir par exemple au V^e^ siècle Mari de Weh-Ardašir, Élisée bar Quzbaye ou Ara (Duval 1907 réimpr. 1970, p. 345-346). Au siècle suivant :

qui ciblèrent leur apostolat aux groupes marcionites de Babylonie, les sources reflètent leur dynamisme durant toute la période sassanide[11]. L'*Histoire* du catholicos mar Abba confirme d'ailleurs la forte structuration des communautés marcionites en Bet Aramaye au milieu du VI^e^ siècle[12], mais aussi les débats engagés à propos de leur « technique » missionnaire de dissimulation contribuant à la confusion de l'identité chrétienne[13]. Les plus célèbres de ces controversistes spécialisés à l'époque sassanide furent sans doute Babaï le Grand (m. 628) et Giwargis d'Izla (m. 615) qui participèrent à d'actives disputations avec les miaphysites mais aussi les messaliens. Mentionnons également Gabriel d'Hormizd-Ardašir, qui se signala par ses compositions contre les manichéens, de même que Paul le Perse dans la deuxième moitié du VI^e^ siècle, auteur d'une controverse[14]. De nombreux traités et chapitres de Philoxène de Mabboug (m. 523) réfutent les thèses des chalcédoniens (12 chapitres) et des « nestoriens » (27 chapitres)[15] ; Barḥadbešabba ʿArbaya signale l'ouvrage d'hérésiographie d'Élisée bar Quzbaye[16] ; d'après le *Catalogue* de ʿAbdišoʿ, le futur patriarche Išoʿyahb III rédigea une *Réfutation des opinions* mais aussi des ouvrages de controverse contre les miaphysites[17] ; Suren, dit de Hulwan, rédigea également un *Traité contre les hérétiques*[18].

Controverses en interne

En interne, les polémiques suscitées par la conversion de Sahdona moine de Bet ʿAbe devenu évêque syro-oriental de Maḥoze d-Arewan vers 635-640, les théories de Ḥenana d'Adiabène, docteur réputé de l'école de Nisibe, comme aussi la crise messalienne marquèrent sans aucun doute

Aḥudemmeh (ʿAbdišoʿ bar Brika, *Catalogue des livres ecclésiastiques*, p. 192), Bar Sahde de Karka d-Bet Slok (Duval 1907 réimpr. 1970, p. 380).

11. Fiey 1970. *Histoire syro-orientale de Séert* I, 2, p. 308 [196].
12. *Histoire de mar Abba* § 3, I, p. 7 (texte), II, p. 7-8 (trad.).
13. Sur ce thème, voir Jullien & Jullien 2002, p. 219-224. *Škand-Gumānīk Vičār*, p. 207-209.
14. Cf. Labourt 1904, p. 292. Voir aussi la condamnation dans le premier canon du synode d'Išoʿyahb I^er^ en 585, *Synodicon Orientale*, p. 396 ; cf. p. 503.
15. Philoxène de Mabboug, *Discours*, éd. Budge, II, p. XLVIII-LXVI (liste des œuvres, dont de controverse) ; pour les manuscrits contenant ces œuvres, voir p. LXVI-LXXIII. Voir aussi Philoxène de Mabboug, *Lettres* ; Philoxène de Mabboug, *Memre contre Ḥabib* ; Philoxène de Mabboug, *Discours*, éd. et trad. Kitchen.
16. Barḥadbešabba ʿArbaya, *Cause de la fondations des écoles*, p. 387.
17. ʿAbdišoʿ bar Brika, *Catalogue des livres ecclésiastiques*, p. 105-107.
18. ʿAbdišoʿ bar Brika, *Catalogue des livres ecclésiastiques*, p. 168.

l'histoire ecclésiale de l'Église d'Orient des dernières décennies du VI^e^ siècle et du début du VII^e^.

L'*Histoire de Giwargis Mihr-Māh-Gušnasp*, « toute bruissante de querelles christologiques » selon le mot de Paul Devos[19], est l'une des sources les mieux informées sur la nature de l'enseignement de Ḥenana, avec le *Livre de l'union*, deux ouvrages composés par Babaï le Grand : celui-ci y dénonce des positions proches du chalcédonisme (sur les questions de l'union hypostatique, de la communication des idiomes et de la maternité divine de Marie), ainsi qu'une prise de distance avec certaines interprétations de Théodore de Mopsueste (sur le libre arbitre et la nature immortelle d'Adam avant la chute), et la teneur origéniste de certains aspects de son discours (déterminisme astral, absence de résurrection des corps et de jugement final)[20]. Babaï va jusqu'à présenter Ḥenana comme un proche des syro-orthodoxes :

> « L'hérésie de Ḥenana s'allia à l'hérésie diabolique des théopaschites, grâce à l'avocat de l'hérésie qui se trouvait à la cour sous prétexte de médecine. »[21]

Cette présentation polémique s'expliquerait, selon Antoine Guillaumont, par une convergence d'intérêts entre ḥenaniens et miaphysites contre les syro-orientaux[22] ; pour d'autres commentateurs, elle traduirait une alliance effective entre les deux mouvements en faveur d'une implantation durable sur le terrain nisibéen[23]. Les écrits de Ḥenana eurent un grand rayonnement dans les milieux monastiques, spécialement dans les diocèses du Bet ʿArabaye, d'Adiabène et du Bet Garmaï. L'ampleur du

19. Devos 1966, p. 217.

20. *Synodicon Orientale*, p. 138 (texte), p. 400 (trad.) ; voir aussi l'extrait de l'*Histoire de Giwargis Mihr Māh-Gušnasp* dans le *Synodicon Orientale*, p. 626, ainsi que Babaï le Grand, *Histoire de Giwargis*, p. 476-477. Reinink 1995 ; Ioan 2010 ; Jullien F. 2008b, p. 16-18. Voir aussi Labourt 1904, p. 279-280 ; Labourt 1906, p. 27-32.

21. Babaï le Grand, *Histoire de Giwargis*, p. 505-506. Cette accusation de théopaschisme à l'encontre des croyants miaphysites se trouve également dans les actes des synodes de l'Église de Perse. Voir *Synodicon Orientale*, p. 585 (trad.), p. 567 (texte), p. 586 (trad.), p. 568 (texte), p. 598 (trad.), p. 580 (texte) par exemple. Face à la doctrine dyophysite refusant dans le Christ une communication des idiomes, le théopaschisme professait que durant sa passion et sa mort en croix, le Christ avait souffert dans ses deux natures, humaine et divine – celle-ci n'étant ni immuable, ni impassible.

22. Guillaumont 1969-1970, p. 59-60. Sur ces connivences réelles ou construites, voir Reinink 1999, p. 182-184.

23. Cf. Flusin 1992, II, p. 109-111. Cf. *Synodicon Orientale*, p. 627.

mouvement[24] suscita des mises en garde et une condamnation lors du synode d'Išoʿyahb I^er^ en 585[25]. On notera toutefois que les opinions de Ḥenana sont surtout connues par ce qu'en écrivirent ses détracteurs, essentiellement des polémistes du Grand monastère d'Izla. Selon Jean Maurice Fiey, l'influence politique et culturelle byzantine dans la région-frontière de Nisibe expliquerait une révolte des notables de Nisibe contre Khusro II en 602 (qu'évoque la *Chronique* anonyme), mais aussi l'expansion de la christologie chalcédonienne : la crise ḥenanienne s'inscrirait dans ce contexte, tout comme, près de 40 ans après, les options théologiques de certaines élites de l'Église syro-orientale comme le métropolite Cyriaque, un ami de Sahdona, qui rassembla autour de lui un mouvement proche des positions melkites[26]. Si Martyrius-Sahdona a défendu la notion d'une unique hypostase non composite dans le Christ (se démarquant en cela des Grecs néochalcédoniens), Luise Abramowski a toutefois montré que sa christologie restait de coloration syro-orientale, spécialement dans les controverses avec ses détracteurs[27].

Comme pour la doctrine ḥenanienne, ce sont les moines qui contribuèrent à relayer le messalianisme. Celui-ci avait eu un rapide développement en territoire iranien. Les débats avec les messaliens – eux-mêmes se désignant sous le nom de *pneumatikoi*, les spirituels[28] – portaient sur deux aspects principaux : des positions antisacramentaires et un refus de la hiérarchie ; à cela s'ajoutaient des considérations disciplinaires sur leur mode de vie mixte et itinérant[29].

24. Au témoignage de l'*Histoire syro-orientale de Séert* II, 2, quelque 300 élèves quittèrent l'école de Nisibe pour manifester leur désaccord avec la condamnation de Ḥenana, § LXXIV, p. 510 [190]-511 [191]. Voir aussi Beulay 1990, p. 426-427.

25. Le « commentaire étranger à la vérité » et « interprété [...] par un homme aimant les fictions, recherchant l'élégance du langage – nuisible à la vérité » semble désigner l'enseignement de Ḥenana ; une excommunication est prononcée à l'encontre de ceux qui suivraient cet enseignement. *Synodicon Orientale*, p. 400 et n. 1.

26. *Chronique du Huzestan*, éd. Guidi, p. 30-31 ; éd. et trad. Jullien F., p. 178-179. *Histoire syro-orientale de Séert* II, 2, p. 558 [238]. Fiey 1977, p. 65-66.

27. Sahdona fait ainsi usage du *Livre d'Héraclide* attribué à Nestorius en réinterprétant certains passages dans un sens proche du chalcédonisme. Seuls six chapitres de son *Livre de la perfection* ont été conservés sur les vingt-deux originaux, ses opposants ayant fait disparaître l'essentiel du corps du texte. Abramowski 2008, p. 17-27 ; Sahdona, *Œuvres* ; Ioan 2011, p. 45-62. Lorsqu'il fut déposé, Sahdona s'établit à Édesse, dans l'Empire romain oriental. Sa christologie ne fut pas non plus reconnue par l'Église byzantine.

28. Cf. Guillaumont 1980, col. 1074. Voir aussi Stewart 1991 ; Caner 2002.

29. *Synodicon Orientale*, p. 54-56 (texte), p. 301-303 (trad.) ; p. 115-116 (texte), p. 374-375 (trad.) ; p. 145-146 (texte), p. 406-407 (trad.) ; p. 196-197 (texte), p. 456-457 (trad.).

Il est plus difficile de cerner les controverses qui affectèrent l'Église syro-orthodoxe en interne dans le contexte perse. Une allusion à la doctrine de Julien d'Halicarnasse dans l'*Histoire de mar Giwargis* semble suggérer que les discussions suscitées sur l'incorruptibilité du corps du Christ avaient gagné les communautés miaphysites au-delà de l'Euphrate, suffisamment pour que les syro-orientaux les mentionnent[30].

Un outil identitaire

Les positions christologiques des différentes communautés chrétiennes sont étroitement corrélées à la notion d'identité religieuse[31], et la controverse apparaît comme un outil privilégié de ces positionnements. Il faut souligner dans cette perspective l'engagement des milieux monastiques dans la formation à la controverse. Il est fort probable que les religieux aient pu disposer dans les monastères des traités doctrinaux de leurs contradicteurs. Le nombre de moines syro-orientaux ayant rédigé des argumentations théologiques à l'encontre des miaphysites nous inciterait à le penser, même si en son temps, au Ve siècle, le cinquième canon attribué à Rabbula d'Édesse interdisait formellement la possession d'ouvrages appartenant à d'autres confessions chrétiennes[32]. Le Grand monastère d'Izla fut en cela un véritable pôle d'excellence pour la formation de controversistes et l'approfondissement de la christologie dite nestorienne. Parmi les disciples d'Abraham de Kaškar (fondateur du Grand monastère), beaucoup se distinguèrent par leurs écrits. Outre Babaï et Giwargis, citons Ḥenanišoʿ (fin VIe-début VIIe s.), dont les sources louent l'intelligence peu commune, l'orthodoxie de la doctrine et l'habileté dans l'art de la controverse[33]. L'une des principales orientations de la réforme initiée par Abraham vers 550 tient précisément en une affirmation identitaire forte sur

30. Babaï le Grand, *Histoire de Giwargis*, p. 499 ; trad. donnée par J.-B. Chabot dans le *Synodicon Orientale*, p. 627. Sur les controverses au sujet de l'incorruptibilité du corps du Christ en syriaque, voir l'article de Yonatan Moss dans le présent volume.

31. Reinink 2009, p. 217-250.

32. Canons de Rabbula : voir *Règles et canons*, p. 80, canon 5 : « Dans les monastères, il ne se trouvera pas de livres qui sont étrangers à la foi de l'Église. »

33. Išoʿdnaḥ de Baṣra, *Livre des fondateurs* § 21, p. 12 (texte), p. 12 (trad.). *Histoire syro-orientale de Séert* II, 2, § LXXXV, p. 534 [214]-536 [216] ; *ibid.* § LXXXIV, p. 531 [211]-532 [212]. Duval 1907 réimpr. 1970, p. 212. Babaï le Grand, *Livre de l'union*. L'*Histoire syro-orientale de Séert* précise que Giwargis participa aux principales controverses de son temps en rédigeant aussi plusieurs livres ; cette source fournit aussi une liste des ouvrages et commentaires que rédigea Babaï (83 recensés par ʿAbdišoʿ de Nisibe dont plusieurs de polémique). *Histoire syro-orientale de Séert* II, 2, p. 538 [218] ; p. 532 [212]-533 [213].

le plan doctrinal : les frères doivent professer la doctrine des « brillantes lumières » Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste et Nestorius, sous peine d'exclusion[34] ; ces dispositions se traduisirent aussi par l'adoption de signes extérieurs spécifiques. L'auteur de l'*Histoire syro-orientale de Séert* comme Thomas de Marga précisent qu'il institua un vêtement, une forme de chaussure, mais aussi une tonsure afin de distinguer ses frères des sévériens[35].

Cet esprit de controverse peut également s'exprimer sur le terrain en des actions offensives : revendications et investissements de couvents, missions de reconquête, fondations concurrentes d'établissements monastiques, implantation d'écoles, etc.[36] L'*Histoire de Rabban bar ʿEdta* ou celle de Rabban Hormizd s'en font l'écho[37]. Plusieurs disciples d'Abraham de Kaškar décidèrent de s'installer en milieu syro-orthodoxe et d'y assurer comme une « présence résistante » de la foi syro-orientale : c'est le cas de Kawla, qui s'établit à Kephar-Ṭuṭa, près de Mardin, « ville célèbre par l'impiété de Jacques Baradée, de Sévère et de Cyrille », précise Išoʿdnaḥ dans son *Livre des fondateurs*[38], ou de Jean de Neḥel d'après le fragment de sa *Vie* publiée par Sebastian Brock[39]. Au sujet de Siméon de Bet Aršam, missionnaire miaphysite, Barhebraeus affirme que :

> « [...] Partout où il passait, il obtenait une déclaration écrite des Grecs, des Arméniens et des Syriens par laquelle ils s'engageaient à n'avoir aucun lien avec la confession de Nestorius. Il rapporta ces déclarations au roi [Kawad] qui y fit apposer le sceau royal. Appelées "Livres de la confession", elles furent conservées à Takrīt. »[40]

34. *Histoire de Rabban bar ʿEdta* I, p. 125-126 (texte), II, p. 184-185 (trad.) – point réitéré par les règles de son successeur Dadišoʿ, voir *Règles et canons*, p. 168, canons 1 et 2 ; Jullien F. 2008b, p. 140.

35. *Histoire syro-orientale de Séert* II, 1, p. 134 [42]-135 [43] ; p. 172 [80]. Thomas de Marga, *Livre des supérieurs* I, p. 23 (texte), II, p. 40-41 (trad.). Pour Išoʿdnaḥ, Abraham fut le premier à instituer une tonsure dans l'Empire perse, Išoʿdnaḥ de Baṣra, *Livre des fondateurs* § 14, p. 7 (texte), p. 8 (trad.). À propos de cette réforme et de ces innovations, voir Chialà 2005 ; Jullien F. 2008b, p. 62-63, 110, 120 et 124.

36. Voir pour le détail Jullien F. 2008c, p. 34-39.

37. Voir par exemple *Histoire de Rabban bar ʿEdta*, I, p. 157 (texte), II, p. 236 (trad.) ; *Histoire de Rabban Hormizd*, I, p. 80-82 (texte), II, p. 118-122 (trad.).

38. Išoʿdnaḥ de Baṣra, *Livre des fondateurs* § 32, p. 20-21 (texte), p. 19 (trad.).

39. Brock 1978, p. 110 (texte), p. 118 (trad.).

40. Barhebraeus, *Chronique ecclésiastique*, section II, trad. lat. Abbeloos & Lamy, p. 85-86 ; trad. angl. Wilmshurst, p. 334-335. Sur les *disputationes* de Siméon avec les syro-orientaux, voir aussi Hainthaler 2002, p. 262-278.

Le sceau avalisait l'engagement des populations en les ancrant dans la foi qu'elles venaient d'embrasser ; par là même elles ne pouvaient plus se dédire. Cette pratique devait inciter les autorités à respecter et faire respecter la foi syro-orthodoxe sur leur territoire. Cette recherche de l'aval royal semble avoir constitué un point important dans la stratégie d'expansion, comme le montre par ailleurs la *Chronique du Huzestan* : l'auteur raconte ainsi comment Ionadab évêque d'Adiabène obtint du roi Khusro II un mandat lui donnant autorité sur le secteur de Mar-Mattaï, qui lui aurait permis d'en expulser tous les moines syro-orthodoxes nonobstant l'intervention de miaphysites bien en cour[41].

Les controverses de cour et leurs enjeux

L'organisation de joutes oratoires entre chrétiens, en présence du roi et des notabilités notamment religieuses mazdéennes, devait conduire à une formidable « médiatisation » pour les différents courants christologiques. La documentation syriaque nous enseigne que ces controverses de cour pouvaient revêtir différentes formes rhétoriques : examen thématique des positions opposées et argumentations appropriées en thèses et antithèses, comparaison des faits, interrogations avec des jeux de questions-réponses.

Divertissement royal versus *positionnement politique*

Les controverses les plus marquantes furent celles organisées au VI^e^ siècle et au début du VII^e^ à Ctésiphon, en public, dans le cadre de divertissements royaux – comme il y en eut plus tard sous les Abbassides entre chrétiens et musulmans[42]. Notons-le bien, ces confrontations avaient d'abord pour finalité d'être un agrément ; mais pour les communautés en présence, les enjeux pouvaient être considérables. Deux de ces débats publics sont particulièrement détaillés par les sources : l'un dans les années 550, et l'autre en 612. Le roi (ou son représentant officiel) y joue toujours un rôle de juge, dépeint à dessein comme un homme instruit en théologie dogmatique chrétienne (!), mais dont le « paganisme » garantissait par ailleurs l'impartialité et l'objectivité. Le catholicos Baboy et Siméon de Bet Aršam devaient ainsi débattre devant un *marzbān* institué juge et arbitre puisque c'est lui qui désigna les vainqueurs[43].

41. *Chronique du Huzestan*, éd. Guidi, p. 22 ; éd. et trad. Jullien F., p. 170.

42. Griffith 1999 ; Griffith 2002.

43. Voir Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux*, p. 137-158, ici p. 148-151. Pour une joute semblable entre des chalcédoniens et leurs opposants à la cour de Constantinople, voir le ms. Harvard syr. 22, f. 67r-79v (VIII^e^-IX^e^ siècle), Brock 1981 réimpr. 2011. Durant

La *disputatio* organisée sous Khusro Ier est rapportée par Jean d'Éphèse (repris par Michel le Syrien), et restituée plus tard par Barhebraeus ; elle opposa un groupe de syro-orientaux conduit par le catholicos Joseph à celui de syro-orthodoxes mené par Aḥudemmeh. On observera comment l'historien ecclésiastique met en valeur la fonction d'arbitrage du roi :

> « De notre temps, le catholicos des nestoriens, qui demeurait continuellement près de <Khusro Ier>, avait accusé les quelques évêques orthodoxes de Perse. [...] Lorsque le catholicos les eut chargés d'accusations graves, le roi leur ordonna de venir et de discuter ensemble devant lui sur leur foi afin qu'il fût aussi au courant et qu'il *examinât par lui-même* ce qu'ils disaient entre eux en particulier, qu'il *appréciât* leurs paroles et qu'il sût quels étaient parmi eux <les plus> éloquents. À l'arrivée des orthodoxes, il ordonna aux deux partis de se réunir tous tant qu'ils étaient et de paraître en sa présence. Quand ils furent devant lui et que les deux partis se furent placés *chacun d'un côté* [...] le roi leur ordonna de discuter et de dire entre eux ce qu'ils tenaient au sujet de leur foi. Le catholicos avec les siens commença à parler aux orthodoxes : il commença et acheva ; puis ils parlèrent à leur tour : ils réfutèrent toutes ses paroles et le couvrirent de confusion en prenant le roi pour *juge*. Les questions discutées alors furent nombreuses et ne sont pas faciles à exposer par écrit, nous nous en abstiendrons donc.
>
> Le roi Khusro *approuva* et loua les paroles des orthodoxes et dit au catholicos : "Ceux-là savent ce qu'ils disent et peuvent établir et démontrer leurs paroles *qui me paraissent*, *à moi aussi*, vraiment exactes, tandis que les vôtres sont confuses, embrouillées et n'ont pas de fondement, au point que vous ne semblez pas établir vos paroles et qu'elles ne *me paraissent* pas avoir une base ferme comme ce qu'ont dit les autres. *J'ai reconnu* par là que vous ne les accusez pas devant moi avec justice et raison". »[44]

Dans ce type de controverses de cour, toute une scénographie est mise en place, destinée aussi à renforcer le sentiment de vérité dogmatique. Les traditions contemporaines du règne de Khusro mais aussi arabo-persanes postérieures se sont plu à donner l'image d'un roi éclairé, curieux de

les trois jours de débat, le patrice Strategios fit son rapport à l'empereur Justinien qui intervint le dernier jour pour conclure la rencontre. Le compte rendu de chaque journée était établi par écrit. Voir la présentation de Sebastian P. Brock dans ce volume.

44. Jean d'Éphèse, *Histoire ecclésiastique* III, Livre VI, § 20. Cf. dans Barhebraeus, *Chronique ecclésiastique*, éd. Abbeloos & Lamy, II, col. 99-101.

philosophie et de questions de science, accueillant à sa cour les sages grecs après la fermeture de l'école d'Athènes par Justinien en 531[45].

La controverse publique qui eut lieu en 612 sous les auspices de Khusro II Parvez (590-628) est assez bien renseignée – mais seulement du côté syro-oriental – puisqu'elle fut en partie consignée dans les actes synodaux, et restituée dans des chroniques (*Histoire syro-orientale* de Séert, *Chronique du Huzestan*) et dans l'*Histoire de mar Giwargis*[46]. L'exergue du synode porte mention d'une convocation des évêques par le roi lui-même[47] ; la documentation laisse penser que ce fut à l'instigation de son médecin miaphysite Gabriel de Singar. Seule l'*Histoire de Giwargis* parle d'une initiative des théologiens syro-orientaux eux-mêmes, alertés par des rumeurs d'élection d'un miaphysite au siège catholicosal : ainsi auraient-ils sollicité un notable de la cour, du nom de Farroxān, afin de provoquer un débat public entre partisans des deux courants[48]. La *Chronique du Huzestan* donne quelques noms de la délégation syro-orientale : Ionadab, métropolite d'Adiabène, Šubḥalmaran de Karka d-Bet Slok, Giwargis du mont Izla, ainsi que l'évêque de Nehargul et Sergis le Kaškaraya, de Tell-Paḥre[49]. À ces circonstances particulières répond une prose particulière dans les actes du synode : apologie du roi, remerciements, rédaction d'une profession de foi – nous y reviendrons[50]. Comme son prédécesseur homonyme, Khusro II paraît avoir été amateur de ces joutes de cour ; l'historien monastique Yoḥannan, biographe de Rabban bar ʿEdta, a conservé mémoire d'une autre discussion antérieure à celle-ci, sous le catholicos Sabrišoʿ (m. 604) : le roi aurait là aussi exigé des deux communautés un exposé de la foi chrétienne lors d'une controverse à laquelle participa Bar ʿEdta[51]. L'intérêt

45. Sur l'image du roi Khusro Ier, voir les actes du colloque organisé et édité par Jullien C. 2015.

46. *Synodicon Orientale*, p. 580-598 (trad.), p. 562-580 (texte) ; *Histoire syro-orientale de Séert* II, 2, p. 528 [208]-529 [209]. *Chronique du Huzestan*, éd. Guidi, p. 23 ; éd. et trad. Jullien F., p. 170-171. Babaï le Grand, *Histoire de Giwargis*, p. 517.

47. *Synodicon Orientale*, p. 562 (texte), p. 580 (trad.).

48. Babaï le Grand, *Histoire de Giwargis*, p. 513-514, 516.

49. *Chronique du Huzestan*, éd. Guidi, p. 22 ; éd. et trad. Jullien F., p. 170. À ces personnages, l'*Histoire de Giwargis Mihr-Māh-Gušnasp* ajoute deux prêtres du Bet Garmaï, André et Michel, et le diacre Gawšišoʿ (Babaï le Grand, *Histoire de Giwargis*, p. 507, p. 508).

50. *Synodicon Orientale*, p. 582-584 (trad.), p. 564-567 (texte).

51. *Histoire de Rabban bar ʿEdta*, I, p. 141-142 (texte), II, p. 210-212 (trad.). Ce débat est indépendant de la controverse de 612 puisque Sabrišoʿ à cette date était mort depuis huit ans, voir Scher 1906, p. 413 n. 3.

des rois pour ces exercices dialectiques leur permettait en outre, tout en se divertissant de polémiques entre chrétiens compétiteurs, de positionner leur autorité[52].

Les arguments de la controverse

Que sait-on des argumentations avancées ? Il semble que les débats étaient construits sur un schéma similaire comprenant deux types d'arguments, ainsi que nous l'apprenons de plusieurs auteurs miaphysites, en particulier de Michel le Syrien et de ses sources : des démonstrations élaborées à partir de textes bibliques et des raisonnements fondés sur l'observation de la nature[53]. Cette méthode fut également appliquée en d'autres contextes confrontatifs, spécialement avec des religions non chrétiennes. Dans le *Škand Gumānīk Vičār* par exemple, ouvrage d'apologétique mazdéenne du IXe siècle, l'auteur compare des notions théologiques contenues dans les livres sacrés mazdéens et chrétiens, et tente par ailleurs de tirer des arguments de l'observation de la nature[54]. Un peu plus tôt, au milieu du VIIe siècle, le patriarche syro-occidental Yoḥannan, confronté à la politique iconoclaste de l'émir des *Ṭayyaye* (« Arabes ») ʿAmrū, fut convoqué à la cour du souverain qui « commença à lui dire des paroles insolites contraires aux Écritures » et lui posa « des questions difficiles » – Yoḥannan les résolut toutes, nous dit-on, « par des exemples tirés de l'Ancien et du Nouveau Testament et par des arguments naturels »[55]. L'auteur mentionne des questions posées par le cheikh arabe à Yoḥannan : le détail est intéressant car il témoigne de la structure même de la controverse orale et de son déroulement. Chaque partie était tenue d'exposer sa foi à tour de rôle, souvent à partir des griefs de l'adversaire et sous forme d'interrogations propres à susciter le débat. Un temps de parole était imparti à chaque délégation de façon équitable. Pour finir, trois questions subsidiaires qui résumaient les échanges étaient posées, nous dit-on, par le représentant de l'autorité politique. Le procédé des questions et réponses *(erotapokriseis)* constitue en soi un genre littéraire héritier du dialogue philosophique, mis à profit dans l'instruction chrétienne à des fins pédagogiques, spécialement dans les commentaires exégétiques, ou

52. Voir Tardieu 2015, p. 312-313.

53. Michel le Syrien, *Chronique*, Livre IX, chap. XXX, éd. Chabot, II, p. 251 (trad.) ; voir aussi p. 132.

54. *Škand-Gumānīk Vičār*, chap. XV. Grenet 2006, p. 147. Cf. Gignoux 1994 ; Gignoux 2008. Walker 2004, p. 509-537.

55. Michel le Syrien, *Chronique*, Livre XI, chap. VIII, éd. Chabot, II, p. 431-432 (trad.), IV, p. 421-422 (texte).

comme méthode discursive dans les échanges argumentés[56]. L'*Histoire de Giwargis* restitue les trois questions du débat de 612 (seules deux ont été conservées par les actes des synodes syro-orientaux, désignées comme des « raisonnements »[57]) :

> « Et le roi écrivit ces trois questions et manda aux évêques d'y répondre.
> – La première est celle-ci : "Depuis que les Apôtres ont prêché la foi et jusqu'à présent, qui s'en est éloigné en premier lieu, les moines (*i.e.* les syro-occidentaux) ou les nestoriens ?"
> – Celle-ci est la deuxième : "Marie, qui a-t-elle enfanté : Dieu ou l'homme ?"
> – Le troisième point est celui-ci : "Y a-t-il eu un des Docteurs antérieurs à Nestorius qui ait proclamé le Christ deux natures *(kyane)* et deux hypostases *(qnome)* ?". »[58]

Le terme de « moines » *(dayraye)* renvoie classiquement aux syro-orthodoxes : l'organisation et la constitution de cette Église étaient en effet avant tout l'œuvre de moines, ordonnés en masse pour les besoins de la mission. On note de manière surprenante l'insertion de la dénomination « nestoriens » *(nesṭuriane)*[59], une appellation rejetée par les syro-orientaux. En fait, la teneur des questions, spécialement la première et la troisième, montre qu'il s'agit de formulations faites par des chrétiens miaphysites

56. Voir sur ce sujet les actes du séminaire sur le genre des questions et réponses tenu à Ottawa les 27 et 28 septembre 2009, publiés dernièrement par Bussières 2013. Les articles réunis explorent non seulement la littérature exégétique, mais également la littérature initiatique chrétienne gnostique. Sur ces constructions scholastiques et le développement de la littérature *erotapokriseis* (« questions-réponses ») en milieu byzantin après Justinien, voir Dagron 1981, réimpr. 2011, p. 347-359 ; Richard 1967-1968. À titre comparatif, il faut relever que les confrontations mazdéo-chrétiennes se faisaient elles aussi selon un canevas défini par des questions interposées, comme le montrent par exemple les sources relatives à la *Vie* du catholicos mar Abba : l'*Histoire syro-orientale* de Séert a gardé mémoire de trois questions posées par les mages, auxquelles succèdent celles du catholicos (qui choisit d'ailleurs de n'en poser qu'une seule). *Histoire de mar Abba* II, p. XLVII-LIII. Ter Haar Romeny 2007, p. 67-68, montre comment cette forme littéraire permettait de mieux expliciter et simplifier les exégèses des auteurs cités, spécialement pour Théodore de Mopsueste.

57. *Synodicon Orientale*, p. 580 (texte), p. 598 (trad.).

58. Babaï le Grand, *Histoire de Giwargis*, p. 516-517 ; trad. de l'extrait dans *Synodicon Orientale*, p. 632. Sur les réponses restituées par les actes, *ibid.*, p. 574-580 (texte), p. 591-598 (trad.). La troisième question se devine toutefois lorsque les évêques débattent de l'identité de Marie et de sa relation avec son enfant, homme et Verbe-Dieu, durant sa grossesse, *ibid.*, p. 579-580 et p. 571 (texte), p. 598 et p. 588 (trad.). Voir Tardieu 2015, p. 312-313.

59. Cf. *Synodicon Orientale*, p. 574 (texte), p. 591 (trad.).

– sans doute l'œuvre de Gabriel de Singar. Il est curieux que des textes syro-orientaux (non seulement dans l'*Histoire de Giwargis* mais surtout dans les actes synodaux) aient conservé pareille phraséologie, sans doute parce qu'ils ont intégré tel quel un document officiel.

Chaque réfutation s'appuyait sur les exégèses de commentateurs reconnus par toutes les Églises, spécialement Éphrem et les Pères cappadociens ; le recours à l'autorité des docteurs est l'un des traits communs de la joute oratoire et constituait un terrain partagé comme l'ont montré David Taylor et Bas Ter Haar Romeny qui rappellent de la sorte l'existence de convergences entre les exégèses de ces différents courants ; l'influence de Théodore de Mopsueste sur les miaphysites par exemple devait perdurer tout au long du VI^e^ siècle[60].

Des collections exégétiques à visée encyclopédique, anthologies parfois résumées en *compendia*, ont aussi servi les besoins mêmes de la controverse. De tels florilèges réunissaient les arguments théologiques les plus probants pour faire pièce aux contradicteurs et conforter les positions soutenues. Luise Abramowski et Alan Goodman ont édité par le passé l'une de ces collections à l'usage des syro-orientaux[61], probablement définitivement réunie sous le catholicosat de Timothée I^er^ au tout début du IX^e^ siècle. Marcel Richard a effectué un inventaire de ces nombreux florilèges patristiques, montrant l'étendue de cette pratique[62]. Ces dossiers de citations souvent volumineux ont parfois suscité à leur tour de nouvelles productions en réponse aux arguments avancés par les adversaires[63]. C'est à travers des

60. Cf. Taylor 2006, p. 372 ; Taylor 2007, p. 51. Ter Haar Romeny 2007, p. 64. Sur cette technique d'*expositio* chez Barhebraeus qui cite abondamment les témoignages des Pères grecs, voir Barhebraeus, *Lettre à mar Denḥa*, p. 111 n. 1 ; cf. Ter Haar Romeny 2006.

61. Ce *compendium* de 112 feuillets transcrits à la fin du XIX^e^ siècle à partir d'un manuscrit du Kurdistan dépendrait d'une copie du XIII^e^/XIV^e^ siècle, elle-même dérivant d'un manuscrit perdu du IX^e^ siècle. Le manuscrit est conservé à la Cambridge University Library (Oriental 1319), voir *Nestorian Christological Texts* II, p. XVIII-XIX. Le texte expose, dans l'ordre, des textes de Šahdost, Isaac de Ninive, Michel *malphono*, deux documents anonymes dont une apologie de Narsaï, la réfutation de l'anathème de Cyrille, le credo délivré à Khusro II par l'assemblée synodale, des textes de Ḥenanišoʿ le moine, de Narsaï, Babaï et une présentation des arguments contre Cyrille en faveur de Nestorius, enfin Éphrem.

62. Richard 1951 réimpr. 2011 ; cf. Ter Haar Romeny 2007.

63. 244 chapitres tirés d'une trentaine d'ouvrages de Cyrille par exemple dans le *compendium* attribué au scribe Dorothée, voir Nasrallah & Haddad 2016, p. 117 ; 238 citations tirées de 88 ouvrages pour le *Polymorphe* [*Eranistês*] de Théodoret de Cyr composé contre les positions miaphysites. Pour une recension des

compilations conservées par les miaphysites ou les chalcédoniens que nous connaissons par exemple le contenu de certains *compendia* produits par les exégètes dyophysites : textes de défense mais aussi de contestation théologique pour la controverse[64]. Ajoutons que les textes apologétiques ont pu constituer des outils privilégiés pour la défense de positions théologiques[65].

Quelques conséquences

Le dénouement de ces controverses de cour comportait une réelle portée pour les parties en présence :

• des conséquences d'ordre stratégique d'abord, essentielles pour l'ancrage sociopolitique des communautés, allant de pair avec un positionnement du pouvoir ecclésial[66]. L'Église miaphysite obtint de la

florilèges dyophysites des Ve et VIe siècles en regard des littératures miaphysite et chalcédonienne, voir RICHARD 1951 réimpr. 2011, p. 324-327. En réponse au *compendium* attribué au scribe Dorothée, Sévère d'Antioche composa le commentaire du *Philalèthe*. Il faut noter que ces productions ne furent pas seulement œuvres d'auteurs isolés mais aussi parfois, comme ici pour le Pseudo-Dorothée, des compositions de chancellerie.

64. Ainsi la lettre de Cyrille d'Alexandrie à Rufus de Thessalonique conservée dans les actes des conciles œcuméniques recense-t-elle le contenu du thesaurus apporté par les Orientaux pour défendre leurs positions lors du concile d'Éphèse : Eustathe d'Antioche, Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Jean Chrysostome, Athanase, Théophile d'Alexandrie, Damase, Ambroise de Milan, *Actes des conciles œcuméniques* I, 1, 3, p. 41. RICHARD 1951 réimpr. 2011. Au cours du synode de 612 sont invoqués les témoignages de Grégoire de Nazianze *(Lettre sur la foi)*, Athanase d'Alexandrie *(Lettre à Épictète)*, Damase de Rome *(Lettre sur la foi)*, Basile de Césarée *(Homélie sur les trois sentences)*, Grégoire de Nysse *(Lettre sur la foi)*, Atticus de Constantinople *(Lettre sur la foi)*, Justin *(Expositio rectae fidei)*, Amphiloque d'Iconium *(Lettre sur la foi)*, Ambroise de Milan *(Lettre sur la foi)*, les actes du concile de Constantinople *(Lettre aux Pères occidentaux)*, puis dans la dernière réponse : Jean Chrysostome *(Homélie sur la Nativité)* et une nouvelle fois Basile *(Traité sur le Saint-Esprit)*. Les références précises à ces ouvrages sont données en apparat par le *Synodicon Orientale*, notes des p. 593-598. Allusion aux « enseignements des Pères » dans Babaï le Grand, *Histoire de Giwargis*, p. 517.

65. Citons la *Lettre* à Léon de Ḥarran du patriarche syro-orthodoxe Élias, ancien dyophysite, dans laquelle il expose et justifie sa conversion à la foi miaphysite. Mentionnée par DUVAL 1907 réimpr. 1970, p. 378.

66. Contre l'Église miaphysite supranationale, l'argument de déloyauté fut parfois avancé, notamment en contexte de guerre. Ainsi la thèse du complot fut l'une des raisons de l'incarcération d'évêques et de supérieurs de monastères syro-orthodoxes à Nisibe sous le gouvernement de Kawad (488-496/498-531) alors en conflit avec l'empereur byzantin Anastase – lui-même protecteur des syro-occidentaux.

première confrontation sous Khusro Ier une reconnaissance légale qui aboutit à sa structuration hiérarchique avec la consécration d'Aḥudemmeh métropolite de l'Orient par Jacques Baradée vers 558/9. Les sources syro-orientales montrent un désaccord quant à l'issue de la confrontation de 612 (l'*Histoire syro-orientale* et la *Chronique du Huzestan* parlent volontairement de réussite, contrairement à l'*Histoire de Giwargis* ou aux actes synodaux[67]) ; l'objectif principal des évêques – obtenir la nomination d'un catholicos pour leur Église – ne fut pas atteint[68] puisque la vacance du siège catholicosal déjà dépourvu de titulaire depuis six ans fut prolongée. Le martyre de Giwargis en 615, dénoncé comme ancien zoroastrien, qui participa à la joute de cour, fut aussi l'un des prolongements indirects de cette controverse ; cette exécution, résultat des tensions intercommunautaires chrétiennes, s'inscrit dans un contexte de lutte pour gagner en légitimité auprès des autorités civiles[69]. La reprise des hostilités avec Byzance et le besoin de s'assurer l'appui des populations miaphysites en Mésopotamie septentrionale expliquent-ils par ailleurs l'accord du roi dans cette affaire[70] ?

• une perspective missionnaire. L'un des enjeux était de favoriser une diffusion doctrinale sur le terrain : constructions d'églises, édifications de monastères, développement d'activités formatives, etc.[71] Les faveurs du roi Kawad Ier obtenues par Siméon de Bet Aršam contre les syro-orientaux aux débuts de sa mission en Perse lui permirent, aux dires de Barhebraeus, d'implanter durablement le courant miaphysite au-delà de l'Euphrate[72].

67. *Chronique du Huzestan*, éd. Guidi, p. 23 ; éd. et trad. Jullien F., p. 171. *Histoire syro-orientale de Séert* II, 2, p. 538 [218]. Babaï le Grand, *Histoire de Giwargis*, p. 516-517 ; *Synodicon Orientale*, p. 580 (texte), p. 598 (trad.). A. Scher avait remarqué la contradiction, *Histoire syro-orientale de Séert* II, 2, p. 538 [218], n. 2.

68. *Synodicon Orientale*, p. 568 (texte), p. 585-586 (trad.).

69. Le *compendium* met en relation directe la mise à mort de Giwargis et la *disputatio* de 612 – alors que les actes des synodes gardent le silence sur cet événement tragique. *Nestorian Christological Texts*, I, p. 150 (texte), II, p. 88 (trad.). G. J. Reinink veut y voir une vengeance du *drustbed* du roi pour renforcer son propre parti face aux syro-orientaux, conduits par l'évêque Šubḥalmaran de Karka d-Bet Slok qui dénonçait au roi les exactions des syro-occidentaux contre des couvents de Mésopotamie du Nord, Reinink 1999, p. 189-190. Sur ces exactions, voir le prisme de la *Chronique du Huzestan*, éd. Guidi, p. 22 ; éd. et trad. Jullien F., p. 169-170.

70. Flusin 1992, II, p. 112-114. Reinink 1999, p. 180 n. 54.

71. À l'issue de sa confrontation avec le patriarche Yoḥannan, l'émir ʿAmrū ordonna que l'Évangile soit traduit dans la langue des *Ṭayyaye* (« Arabes ») – ce dont Michel le Syrien a gardé mémoire : Michel le Syrien, *Chronique*, Livre XI, chap. viii. éd. Chabot, II, p. 432 (trad.), IV, p. 422 (texte).

72. Barhebraeus, *Chronique ecclésiastique*, éds Abbeloos & Lamy, section II, col. 85-86.

• une conséquence théologique. La rédaction d'une profession de foi, présentée comme une demande du souverain, engageait les parties dans des formulations codifiées. Pour G. Reinink, ce credo aurait été demandé en 612 par les miaphysites influents afin de susciter une division interne dans l'Église d'Orient : le choix d'une position ouvertement dyophysite pour faire pièce au miaphysisme renforça la ligne dure des affirmations théologiques au détriment des positions modérées[73]. La mise par écrit des confessions de foi faisait partie du genre même de l'exercice de la *disputatio* publique. Les protagonistes de ces joutes étaient d'ailleurs tenus de traduire leur texte et leurs objections du syriaque en moyen-perse, donnant un tour officiel et solennel à leur engagement[74].

Y avait-il parfois recours à un jugement ordalique pour départager les deux camps ? Si cette pratique est assez bien attestée dans les débats mazdéo-chrétiens[75], les textes sont en revanche moins loquaces pour les rencontres interchrétiennes en Perse. Les *Plérophories* 46 et 47 de Jean Rufus évoquent (mais dans un autre contexte géographique) une telle pratique où des credos de christologies différentes sont passés à « l'épreuve du feu » ; l'une des conséquences attendues est l'adhésion des assistants avec acte de renonciation des « perdants »[76].

Controverses et représentations hérésiographiques : déconstruire l'image de l'autre

Il va de soi que l'écrit mis au service de ces oppositions inter-communautaires a joué un rôle médiateur dans la déconstruction de l'image de l'autre. La stigmatisation de l'adversaire, notamment par la dérision, apparaît comme un moyen (néanmoins unilatéral) qui anticipe, prolonge ou sous-tend la controverse.

Les topoi *de la répréhension*

Les clichés et *topoi* littéraires sont nombreux chez les auteurs syriaques qui contribuent à une diffamation de l'adversaire dont la doctrine est perçue comme erronée : ainsi une histoire de Nestorius qualifié de « méchant » composée par un syro-orthodoxe anonyme circulait dans les

73. Reinink 1999, p. 186-188.

74. Babaï le Grand, *Histoire de Giwargis*, p. 516.

75. Voir l'introduction de l'*Histoire de mar Abba* II, p. L-LI, par exemple.

76. Jean Rufus, *Plérophories*, p. 98. Voir sur ce texte le commentaire de Witakowski 1993, p. 63.

milieux miaphysites, présentant la satire virulente d'un hérétique endurci et malhonnête, dont la langue finit par tomber de la bouche[77]. Pour Babaï le Grand dans son *Livre de l'union*, Ḥenana d'Adiabène est le « cloaque de toutes les hérésies »[78], et ceux qui s'attaquent à Théodore de Mopsueste sont « des bègues et des importuns », « des scarabées et des grillons sortant des ravins et des fosses de l'erreur »[79].

Plusieurs de ces clichés entrent dans le cadre de procédés hérésiographiques, supports de la controverse. Il s'agit d'abord de la désignation de l'hérétique comme sorcier *(ḥaraša)*[80] : ainsi deux religieux miaphysites, Zakkaï et Ignace, dans l'*Histoire* de Rabban bar ʿEdta[81] et dans celle de Rabban Hormizd (deux disciples de première et seconde générations d'Abraham de Kaškar)[82]. C'est d'ailleurs la même terminologie qu'utilisent en retour les miaphysites à propos d'Hormizd, « sorcier » et « séducteur »[83]. La bibliothèque du monastère de Mar-Mattaï, au nord-est de Mossoul – l'un des principaux centres du monachisme miaphysite depuis le Ve siècle – est l'objet de descriptions particulièrement soignées en ce sens. Ainsi les livres, base de la formation des jeunes religieux, sont-ils décriés comme des supports de « sorcellerie » et « de l'erreur »[84]. Dans un geste de provocation présenté comme une mission de défense de la foi, Rabban Hormizd entreprend de détruire ces livres : l'hagiographe raconte comment, à sa prière, une source jaillit au milieu de la bibliothèque qui se commue en boue malodorante lorsque les ouvrages y sont jetés – thème habituel de la mauvaise odeur de l'hérésie[85]. Le même terme *ḥaraša* est choisi pour dépeindre le supérieur du couvent d'Apamée avec lequel disputa Sahdona.

77. *Vie de Nestorius*, p. 276-287. Cité par Witakowski 1993, p. 59. Sur l'hérésiologie développée dans la tradition syriaque, voir dans ce volume l'article de Flavia Ruani.

78. Babaï le Grand, *Livre de l'union*, I, p. 137 (texte), II, p. 111 (trad.).

79. Canon 2 du synode d'Išoʿyahb Ier dans *Synodicon Orientale*, p. 138 (texte), p. 400 (trad.).

80. Dadišoʿ, second abbé du Grand monastère au mont Izla, stipule dans son deuxième canon : « Si un des frères rejoint quelqu'un des hérétiques ou quelqu'un qui se rend à la maison des magiciens et des devins, et, confondu, n'accepte pas la correction, il sera tenu pour étranger à notre communauté. » Voir les *Règles et canons*, p. 168. Traduction française dans Jullien F. 2008b, p. 140.

81. *Histoire de Rabban bar ʿEdta*, I, p. 164 (texte), II, p. 247 (trad.) ; I, p. 165 (texte), II, p. 250 (trad.).

82. *Histoire de Rabban Hormizd*, I, p. 95 (texte), II, p. 141-142 (trad.).

83. *Histoire de Rabban Hormizd*, I, p. 75 (texte), II, p. 111-112 (trad.). Voir Jullien F. 2013.

84. *Histoire de Rabban Hormizd*, I, p. 92 (texte), II, p. 138 (trad.).

85. *Histoire de Rabban Hormizd*, I, p. 92-94 (texte), II, p. 138-141 (trad.). Sur cette thématique, voir par exemple Épiphane de Salamine, *Panarion* XXVII, 4, 7 et XL, 3, 5, p. 112 ; p. 286.

Thomas de Marga, dans son *Livre des supérieurs*, raconte les circonstances de la rencontre entre les moines de ce monastère melkite et un groupe d'évêques syro-orientaux[86]. Il effectue une diabolisation du religieux qui réussit à emporter l'assentiment de Sahdona : le « méchant vieillard » devient au fil du texte « un sorcier » dont la seule vue évoque « le diable lui-même », qui tente d'attirer à lui les compagnons de Sahdona décidés à ne pas franchir le seuil de sa cellule[87]. Corrélativement, dans une notice qui lui est plus proprement consacrée, le nouveau converti est dépeint comme atteint de folie[88], dont « l'intelligence *(i.e.* la compréhension de la *res theologica)* s'est corrompue »[89]. Dans ce prisme, on comprend mieux l'importance primordiale accordée dans la plupart des règles monastiques à la fonction du portier, gardien de ses frères et garant du contrôle des hôtes de passage accueillis au sein du *xenodocheion* (le portier devait donc être vigilant pour ne pas faire entrer d'« hérétiques » dans le monastère) [90].

L'association de l'hérétique avec l'idolâtre relève également de ce processus de déconstruction. Le biographe du même Hormizd esquisse une scène cocasse où, par un subterfuge, le moine zélé parvient à s'introduire dans le martyrion de Mar-Mattaï, et à en retirer non pas les reliques du saint tutélaire censées y reposer mais une petite idole *(ptakruna)*, symbole même de l'errance des religieux[91]. Il s'ensuit alors un dénigrement auprès des populations des environs afin de les soustraire à l'influence du monastère[92]. C'est le même grief de religion idolâtre et de sorcellerie, notons-le en passant, que les chrétiens appliquent aux zoroastriens dans certains textes hagiographiques comme le *Martyre de mar Grigor*[93]. Il y a là

86. Ce groupe était composé d'Išoʿyahb d'Adiabène, qui allait devenir catholicos de l'Église de Perse, de l'évêque Yoḥannan de Damas en charge des communautés syro-orientales en Syrie, et de Sahdona. Thomas de Marga, *Livre des supérieurs*, I, p. 71-73 (texte), II, p. 128-130 (trad.). La *Chronique du Huzestan* ajoute Cyriaque métropolite de Nisibe, Gabriel de Karka d-Bet Slok et un évêque du nom de Maruṭa. *Chronique du Huzestan*, éd. Guidi, p. 13 ; éd. et trad. Jullien F., p. 178.

87. Thomas de Marga, *Livre des supérieurs*, I, p. 72-73 (texte), II, p. 129-130 (trad.).

88. « Mais à la fin, il déraisonna et devint fou », Thomas de Marga, *Livre des supérieurs*, I, p. 62 (texte), II, p. 112 (trad.).

89. « L'intelligence de Sahdona se corrompit loin de la vérité de la foi », Thomas de Marga, *Livre des supérieurs*, I, p. 73 (texte), II, p. 130 (trad.).

90. Sur la fonction de portier et son rôle, voir en particulier Fauchon 2012 et Fauchon *à paraître*.

91. *Histoire de Rabban Hormizd*, I, p. 80-82 (texte), II, p. 118-122 (trad.).

92. *Histoire de Rabban Hormizd*, I, p. 83-84 (texte), II, p. 124 (trad.).

93. *Martyre de mar Grigor* § 18, I, p. 61 (texte), II, p. 62 (trad.).

un procédé d'écriture hérésiographique : les auteurs ont reporté sur leurs persécuteurs mazdéens les qualifications dont ils se servaient eux-mêmes dans leurs débats intercommunautaires[94]. L'association entre hérésie et comportement déviant est l'un de ces *topoi* de la controverse. La *Chronique* anonyme, rédigée par un auteur chrétien syro-oriental, rapporte ainsi à propos de Gabriel, médecin personnel du roi :

> « Gabriel, bien qu'il ait été auparavant un hérétique [*i.e.* un chrétien miaphysite], voulut être intégré dans le parti des orthodoxes [*i.e.* des syro-orientaux]. Or, parce qu'il avait répudié l'épouse légitime qu'il avait prise – qui était une convertie d'une grande famille – et qu'il avait pris deux femmes païennes avec lesquelles il se comportait de façon païenne, le catholicos l'engagea à renvoyer les païennes et à reprendre la légitime, mais il refusa. Il retourna alors au parti des hérétiques, et infligea beaucoup de maux à nos partisans. »[95]

La présentation de l'adversaire sous le jour d'un polygame aux mœurs païennes[96] participe de cette hérésiographie.

Autre *topos* de la déconstruction au cœur du fonctionnement de la controverse : disqualifier les origines mêmes du courant christologique conspué par une thématisation négative au niveau discursif. À la suite de Stephen Gerö, plusieurs chercheurs comme Witold Witakowski ont mis en évidence le rattachement polémique de la doctrine dyophysite au judaïsme – un lieu commun chez les auteurs syro-orthodoxes[97] : ainsi l'erreur des syro-orientaux avait-elle débuté, selon Siméon de Bet Aršam *(Lettre sur Barṣauma)* ou Philoxène *(Lettre aux moines de Bet Gawgal)*, avec les grands-prêtres des juifs Anne et Caïphe pour qui Jésus n'était qu'un homme. De là, la théorie des « deux Fils » (deux *qnome* dans le Christ) s'intégrait selon eux dans une chaîne de transmission passant par Simon le magicien (les Ébionites pour l'évêque de Mabboug), Artémon et Paul de Samosate (négateurs de la divinité du Christ), Diodore et Théodore de

94. Sur cette question, voir Jullien F. 2013, p. 342 et 349. Pour les débats entre chrétiens et mazdéens, nous renvoyons aussi à la contribution de Richard Payne dans ce volume.

95. *Chronique du Huzestan*, éd. Guidi, p. 19 ; éd. et trad. Jullien F., p. 166-167.

96. Cf. les positions conciliaires de l'Église d'Orient sur la polygamie, *Synodicon Orientale*, p. 82-83 (texte), p. 335-336 (trad.). Écho chez l'auteur arabe chrétien Mari Ibn Suleyman, *Livre de la tour et du gué*, p. 44.

97. Gerö 1975 ; Witakowski 1993, p. 59-61 ; Seleznyov 2010, p. 188, n. 88.

Mopsueste[98]. Cette orientation historiographique antijudaïque cherchait à prouver l'ancrage déviant des traditions dyophysites.

A contrario, Barhebraeus restitue un autre procédé – plus original – dans la rhétorique de controverse : celui d'une appropriation des traditions et de l'histoire ecclésiale de l'adversaire en vue de l'isoler, à travers une réinterprétation du passé. Dans sa *Lettre à mar Denḥa*, catholicos de l'Église syro-orientale, le maphrien développe rétrospectivement une perception orthodoxisante de l'histoire, effaçant intentionnellement les périodes d'établissement de la doctrine dyophysite en Perse, quitte à distordre certaines données incontestables : ainsi jusqu'au V^e^ siècle, il reconnaît tous les primats du siège de Séleucie-Ctésiphon, tient pour usurpateurs les *catholicoi* Baboy jusqu'à Joseph (457-570), pour finalement considérer Aḥudemmeh (559-575) comme l'héritier légitime de cette lignée successorale[99]. À cette appropriation s'ajoute une marginalisation de l'interlocuteur par l'argument du nombre : ceux qui professent malgré tout la doctrine dyophysite sont une minorité dans le monde :

> « Dieu, dans sa bonté, mourut par amour de l'humanité. Vous seuls dites <le contraire>, et vous êtes sortis de la voie. Il n'est pas possible que tous les peuples qui crient comme le tonnerre soient tous menteurs, et vous seuls véridiques. »[100]

L'hérésiographie par la dérision

Dans les débats christologiques entre chrétiens syriaques en territoire sassanide, le recours au comique par la dérision apparaît comme un puissant moyen mis au service de la controverse. On a pu relever ce trait chez Éphrem qui dans ses réfutations habille de pointes amusantes les adversaires de sa communauté (qu'ils soient manichéens, marcionites, qouqites ou bardesanites)[101]. Un passage fameux d'une lettre de Siméon de Bet Aršam rédigée aux alentours de 510 stigmatise ainsi les enseignants de l'école de Nisibe en répercutant les surnoms insultants donnés aux maîtres : Yoḥannan du Bet Garmaï est désigné sous le sobriquet de « petit cochon », Barṣauma de « barboteur dans son antre », Michée est surnommé Dagon (dieu des cultures vénéré notamment par les Philistins ennemis

98. Witakowski 1993. Diodore est absent de la liste de Philoxène. Cf. Siméon de Bet Aršam, *Lettre sur Barṣauma*, p. 346 et Philoxène de Mabboug, *Lettres*, éd. De Halleux, p. 37-39.

99. Barhebraeus, *Lettre à mar Denḥa*, p. 75-128. Jullien F. 2008a, p. 104-106.

100. Barhebraeus, *Lettre à mar Denḥa*, p. 81 (texte), p. 106-107 (trad.).

101. Koonammakkal 2006.

d'Israël[102]), Abraham le Mède qui « incendie les bains », Paul bar Qaqaï de Karka d-Ledan est un « faiseur de haricots », Narsaï est « lépreux », Maʿna de Weh-Ardašir un « buveur de lessive », quant à ʿAbšuṭo de Ninive, il est « appelé d'un nom qu'il n'est pas convenable d'écrire »[103]. L'enseignement dispensé est raillé selon l'imagerie classique de la fange et de la lèpre, et la doctrine de Théodore de Mopsueste ravalée au rang de détergent insipide. Ridiculiser l'adversaire par la moquerie permettait aussi de désamorcer la menace qu'il représentait pour la communauté.

Le recours à la caricature semble avoir été assez répandu, notamment chez les notables, comme en témoigne un passage de l'*Histoire syro-orientale* de Séert à propos du catholicos Grigor de Kaškar (605-609), qui vécut à l'époque de Khusro II. Il y est rapporté que des dessins parodiques du patriarche circulaient alors, Grigor faisant l'objet de maintes plaisanteries, accusé de mondanités, aimant l'argent et vivant dans l'opulence – des griefs que répercute aussi la *Chronique* anonyme[104] :

> « La joie des chrétiens se changea en tristesse. L'anathématisé Gabriel de <Singar> [...] le diffamait sans arrêt. Khusro ordonna de le représenter sur les éventails dont il se servait. Un éventail le représentait palpant une poule pour savoir si elle était grasse ou non. Un autre le peignait examinant une pièce d'or qu'il retournait dans sa main ; sur ses genoux était assise une jeune fille. À cause de lui, on se mit aussi à détester les évêques. Et les chrétiens en conçurent une profonde affliction. »[105]

Comme dans le cadre des controverses de cour, ces pratiques de dénigrement étaient perçues comme des instruments efficaces de propagande pour mieux positionner son camp auprès des autorités officielles mazdéennes[106]. Toutefois, la rivalité sur fond théologique entre le catholicos Grigor et le miaphysite Gabriel cache en fait une confrontation interne à l'Église de Perse sur la question de la gouvernance. Comme l'avaient fort justement souligné Geoffrey Greatrex et après lui Antonio

102. Cf. 1Sam 5, 1-5.

103. Siméon de Bet Aršam, *Lettre sur Barṣauma*, p. 351-352. Cf. Labourt 1904, p. 132 (corriger certaines traductions faites sur le latin). Vööbus 1965, p. 13-32. La désignation d'Acace du Bet Aramaye comme un « étrangleur d'oboles » soi-disant par les élèves de l'école de Nisibe n'est-elle pas à prendre pour une médisance des syro-orthodoxes à l'égard de l'économe du studium ? Sur les positions théologiques antinestoriennes de la lettre, voir Hainthaler 2007 ; cf. aussi Witakowski 1993 et Briquel-Chatonnet 2010.

104. *Chronique du Huzestan*, éd. Guidi, p. 22 ; éd. et trad. Jullien F., p. 169.

105. *Histoire syro-orientale de Séert* II, 2, p. 522 [202]-523 [203].

106. Cf. Jullien F. 2015, p. 231-232.

Panaino, la polémique théologique est ici sans doute moins significative que les intérêts de groupes[107]. Au moment de l'élection, deux communautés régionales s'étaient opposées, chacune soutenue par une partie de l'élite perse : celle de Basse-Mésopotamie, secondée par l'entourage de la reine Širin, avait favorisé l'arrivée de Grigor (originaire, comme elle, de la région mésénienne au nord du golfe Persique) ; et celle du Bet ʿArabaye représentée par la hiérarchie épiscopale et le roi, supports de Grigor de Nisibe, candidat évincé suite à une manœuvre que favorisa la confusion homonymique. Une autre version des faits par Thomas de Marga attribue la calomnie à des évêques syro-orientaux, coreligionnaires de Grigor, déçus dans leur attente et désireux de le faire déposer[108]. En ne parlant que d'une intervention diffamatoire de Gabriel de Singar, le chroniqueur déportait sur le registre de la controverse un mouvement contestataire interne à sa propre Église, sauvegardant ainsi l'image d'une cohésion communautaire.

Pour conclure

Bien au-delà du masque du comique ou de l'apparence d'un jeu de cour, la controverse en Perse comportait donc un enjeu identitaire essentiel pour la survie des communautés chrétiennes en présence. Et pourtant, en marge de ces confrontations fratricides, des points de convergence se dessinent : un héritage patristique partagé contribua parfois à une reconnaissance des exégèses de l'autre ; et l'on peut même parler d'une mémoire transcommunautaire intégrant aussi, dans un fonds hagiographique commun, des figures de sainteté de christologies différentes[109] – une limite aux controverses ?

Bibliographie

ʿAbdišoʿ bar Brika, *Catalogue des livres ecclésiastiques* : Joseph Simon Assemani (éd. et trad. lat.), *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana. 3, 1*, Romae, 1725.

Actes de mar Mari : Christelle Jullien & Florence Jullien (éd. et trad.), *Les Actes de Mār Māri*, Louvain, 2003 (CSCO 602-603, Syr. 234-235).

Actes des conciles œcuméniques : Eduard Schwartz (éd.), *ACO 1, Concilium Universale Ephesenum (AD 431). 3, Collectio Vaticana 81-119*, Berlin – Leipzig, 1927.

107. Greatrex 2003, p. 80 ; Panaino 2010, p. 235.

108. Thomas de Marga, *Livre des supérieurs*, I, p. 50 (texte), II, p. 88 (trad.).

109. Mentionnons le Perse Yazd-bōzēd de Peroz-Šabuhr, également célébré dans les synaxaires nestoriens, arméniens miaphysites, et plus tard dans les calendriers de l'Église grecque orthodoxe, *Vie de Yazd-bōzēd*, p. 20-21 ; *Synaxaire arménien (Kalotz)*, p. 173. Cf. aussi Garsoïan 1999, p. 230.

Babaï le Grand, *Livre de l'union* : Arthur Adolphe Vaschalde (éd. et trad. latine), Babai Magni, *Liber de Unione*, Louvain, 1915 (CSCO 79-80, Syr. 34-35), 2 t.

Babaï le Grand, *Histoire de Giwargis* : Paul Bedjan (éd.), *Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques nestoriens*, Paris, 1895, réimpr. Piscataway, NJ, 2007 (Gorgias Historical Texts 14), p. 416-571.

Barḥadbešabba ʿArbaya, *Cause de la fondations des écoles* : Addaï Scher (éd. et trad), Barḥadbšabbā ʿArbaya, *Cause de la fondation des écoles*, Paris, 1908 (PO 4, 4).

Barhebraeus, *Chronique ecclésiastique* :
– Jean Baptiste Abbeloos & Thomas Joseph Lamy (éd.), *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum*, t. 1-2, Paris, 1872 ; t. 3, Louvain, 1877.
– David Wilmshurst (trad. angl.), Bar Hebraeus, *The Ecclesiastical Chronicle: An English Translation*, Piscataway, 2016 (Gorgias Eastern Christian Studies 40).

Barhebraeus, *Lettre à mar Denḥa* : Jean-Baptiste Chabot (éd. et trad.), « Une lettre de Bar Hébréus au catholicos Denḥa Ier », *Journal asiatique* 11, 9e série, 1898, p. 75-128.

Chronique du Huzestan :
– Ignazio Guidi (éd. et trad. lat.), *Chronicon anonymum*, dans *Chronica Minora*, Louvain, 1903 (CSCO 1-2, Syr. 1-2).
– Florence Jullien (éd. et trad. franç.), « La Chronique du Huzistan : une page d'histoire sassanide », dans Ph. Gignoux, C. Jullien & F. Jullien (éds), *Trésors d'Orient : mélanges offerts à Rika Gyselen*, Paris, 2009 (Studia Iranica. Cahier 42), p. 159-186.

Épiphane de Salamine, *Panarion* : Frank Williams (trad. angl.), *The Panarion of Epiphanius of Salamis, Book I (sects 1-46)*, Leiden, 1994 (Nag Hammadi and Manichaean Studies 36).

Histoire d'Aḥudemmeh : François Nau (éd. et trad.), *Histoires d'Aḥoudemmeh et de Marouta, métropolitains jacobites de Tagrit et de l'Orient*, Paris, 1909 (PO 3).

Histoire de mar Abba : Florence Jullien (éd. et trad.), *Histoire de Mār Abba, catholicos de l'Orient ; Martyres de Mār Grigor, général en chef du roi Khusro Ier et de Mār Yazd-panāh, juge et gouverneur*, Louvain, 2015 (CSCO 658-659, Syr. 254-255), I, p. 3-41 T ; II, p. 3-43 V.

Histoire de Rabban bar ʿEdta : Ernest Alfred Wallis Budge (éd. et trad. angl.), *The Histories of Rabban Hôrmîzd the Persian and Rabban Bar-ʿIdtâ*, London, 1902, I, p. 111-202 T ; II, p. 161-304 V.

Histoire de Rabban Hormizd : Ernest Alfred Wallis Budge (éd. et trad. angl.), *The Histories of Rabban Hôrmîzd the Persian and Rabban Bar-ʿIdtâ*, London, 1902, I, p. 1-109 T ; II, p. 1-160 V.

Histoire syro-orientale de Séert : Addaï Scher & Jean Périer (éd. et trad.), *Histoire nestorienne inédite (Chronique de Séert). 1, 1*, Paris – Turnhout, 1908 (PO 4, 3) ; Addaï Scher & Pierre Dib (éd. et trad.), *Histoire nestorienne inédite (Chronique de Séert). 1, 2*, Paris – Turnhout, 1910 (PO 5, 2) ; Addaï Scher (éd. et trad.), *Histoire nestorienne inédite (Chronique de Séert). 2, 1*, Paris – Turnhout, 1910 (PO 7) ; Addaï Scher (éd. et trad.), *Histoire nestorienne inédite (Chronique de Séert). 2, 2*, Paris – Turnhout, 1919 (PO 13).

Išoʿdnaḥ de Baṣra, *Livre des fondateurs* : Jean-Baptiste Chabot (éd. et trad.), *Le livre de la chasteté composé par Jésusdenah, évêque de Baçrah*, Rome, 1896 (Mélanges d'archéologie et d'histoire 16).

Jean d'Éphèse, *Histoire ecclésiastique* : William Cureton (éd.), *The Third Part of the Ecclesiastical History of John, Bishop of Ephesus*, Oxford, 1853.

Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* : Ernest W. Brooks (éd. et trad. angl.), John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*, Paris, 1923 (PO 17).

Jean Rufus, *Plérophories* : François Nau (éd. et trad.), Jean Rufus, évêque de Maïouma, *Plérophories c'est-à-dire témoignages et révélations (contre le concile de Chalcédoine)*, Paris, 1912 (PO 8).

Mari Ibn Suleyman, *Livre de la tour et du gué* : Henri Gismondi (éd.), *Maris, Amri et Slibae De patriarchis nestorianorum commentaria*, Pars Prior, Rome, 1899.

Martyre de mar Grigor : Jullien Florence (éd. et trad.), *Histoire de Mār Abba, catholicos de l'Orient ; Martyres de Mār Grigor, général en chef du roi Khusro Ier et de Mār Yazd-panāh, juge et gouverneur*, Louvain, 2015 (CSCO 658-659, Syr. 254-255), I, p. 45-72 T ; II, p. 45-74 V.

Michel le Syrien, *Chronique* : Jean-Baptiste Chabot (éd. et trad.), *Chronique de Michel le Syrien, patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199)*, t. 2, Paris, 1899 (trad.), t. 4, Paris, 1910 (texte).

Nestorian Christological Texts : Luise Abramowski & Alan E. Goodman (éd. et trad. angl.), *A Nestorian Collection of Christological Texts : Cambridge University Library Ms. Oriental 1319. 1, Syriac Text ; 2, Introduction, Translation, Indexes*, Cambridge, 1972 (University of Cambridge Oriental Publications 18-19).

Philoxène de Mabboug, *Lettres* :
– Arthur Adolphe Vaschalde (éd. et trad. angl.), *Three Letters of Philoxenus Bishop of Mabbôgh (485-519), Being the Letter to the Monks, the First Letter to the Monks of Beth-Gaugal, and the Letter to Emperor Zeno*, Rome, 1902.
– André De Halleux (éd. et trad.), « La deuxième Lettre de Philoxène aux monastères du Beit Gaugal », *Le Muséon* 96, 1-2, 1983, p. 5-79.

Philoxène de Mabboug, *Discours* :
– Ernest Alfred Wallis Budge (éd. et trad. angl.), *The Discourses of Philoxenus Bishop of Mabbôgh, AD 485-519, Edited from Syriac Manuscripts of the Sixth and Seventh Centuries in the British Museum, with an English Translation. 2*, London, 1894.
– Robert A. Kitchen (éd. et trad. angl.), *The Discourses of Philoxenos of Mabbug: A New Translation and Introduction*, Collegeville, Minnesota, 2013 (Cistercian Studies Series 235).

Philoxène de Mabboug, *Memre contre Ḥabib* : Maurice Brière et François Graffin (éd. et trad.), *Sancti Philoxeni episcopi Mabbugensis dissertationes decem de Uno e sancta Trinitate incorporato et passo*, Paris – Turnhout, 1920-1982 (PO 15, 4 ; 38, 8 ; 39, 4 ; 40, 2 ; 41, 1).

Règles et canons : Arthur Vööbus (éd. et trad. angl.), *Syriac and Arabic Documents regarding Legislation relative to Syrian Asceticism*, Stockholm, 1960 (Papers of the Estonian Theological Society in Exile 11).

Sahdona, *Œuvres* :
– Paul Bedjan (éd.), *S. Martyrii, qui et Sahdona, quae supersunt omnia*, Paris – Leipzig, 1909.
– André De Halleux (éd. et trad.), *Martyrius (Sahdona). Œuvres spirituelles. 4, Lettres à des amis solitaires. Maximes sapientiales*, Louvain, 1965 (CSCO 254-255, Syr. 112-113).

Sévère d'Antioche, *Le Philalèthe* : Robert Hespel (éd. et trad.), Sévère d'Antioche, *Le Philalèthe*, Louvain, 1952 (CSCO 133-134, Syr. 68-69).

Siméon de Bet Aršam, *Lettre sur Barṣauma* : Joseph Simon Assemani (éd. et trad. lat.), *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana. 1, 1*, Romae, 1719, p. 346-358.

Škand-Gumānīk Vičār : Pierre Jean de Menasce (éd. et trad.), *Une apologétique mazdéenne du IXe siècle : Škand-Gumānīk Vičār : La solution décisive des doutes*, Fribourg (Suisse), 1945.

Synaxaire arménien (Kalotz) : George Bayan (éd. et trad.), *Le synaxaire arménien de Ter Israël. 5, Mois de Kalotz*, Paris, 1924 (PO 18, 1).

Synodicon Orientale : Jean-Baptiste Chabot (éd. et trad.), *Synodicon Orientale ou Recueil de synodes nestoriens*, Paris, 1902 (Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques 37).

Théodore bar Koni, *Livre des scholies* : Robert Hespel & René Draguet (trad.), Théodore bar Koni, *Livre des scholies. Mimrè VI-XI*, Louvain, 1982 (CSCO 432, Syr. 188).

Théodoret de Cyr, *Eranistês* : Jacques-Paul Migne (éd. et trad. lat.), *Theodoreti Cyrensis Episcopi Opera omnia*, Paris, 1864 (PG 83), col. 27-387.

Thomas de Marga, *Livre des supérieurs* : Ernest Alfred Wallis Budge (éd. et trad. angl.), *The Book of Governors, The Historia monastica of Thomas Bishop of Marga AD 840*, 2 t., London, 1893.

Vie de Nestorius : Emil Göller (éd. et trad. latine), « Eine jakobitische "vita" des Nestorius », *Oriens christianus* 1, 1901, p. 276-287.

Vie de Yazd-bōzēd : Paul Peeters (éd. et trad. latine), « Une légende syriaque de S. Iazdbozid », *Analecta Bollandiana* 49, p. 5-21.

Études modernes

Abramowski 2008 : Luise Abramowski, « Martyrius-Sahdona and Dissent in the Church of the East », dans C. Jullien (éd.), *Controverses des chrétiens dans l'Iran sassanide*, Paris (Studia Iranica. Cahier 36. Chrétiens en terre d'Iran 2), p. 13-27.

Becker 2006 : Adam Becker, *Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and the Development of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Philadelphia (Divinations : Rereading Late Ancient Religion), 2006.

Beulay 1990 : Robert Beulay, *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha*, Paris (Théologie historique 83).

Briquel Chatonnet 2010 : Françoise Briquel Chatonnet, « Recherches sur la tradition textuelle et manuscrite de la Lettre de Siméon de Bet Arsham », dans J. Beaucamp, F. Briquel-Chatonnet & C. J. Robin (éds), *Le massacre de Najrân. 2, Juifs et Chrétiens en Arabie aux Ve et VIe siècles : regards croisés sur les sources*, Paris (Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Monographies 32), p. 123-141.

Brock 1978 : Sebastian Brock, « John of Nḥel: An Episode in Early Seventh-Century Monastic History », *Orientalia Lovaniensia periodica* 9, p. 95-119.

Brock 1981 réimpr. 2011 : Sebastian Brock, « The Conversations with the Syrian Orthodox under Justinian (532) », *Orientalia Christiana Periodica* 47, p. 87-121. Réimpr. 2011 dans A. Cameron & R. Hoyland (éds), *Doctrine and Debate in the East Christian World, 300-1500*, Aldershot, Farnham (The World of Eastern Christianity – 300-1500, 12), p. 49-84.

Brock 1985 : Sebastian Brock, « The Christology of the Church of the East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries: Preliminary Considerations and Materials », dans G. Dragas (éd.), *Aksum-Thyateira: A Festschrift for Archibishop Methodios*, London, p. 125-142.

Brock 1996 : Sebastian Brock, « The "Nestorian" Church: A Lamentable Misnomer », *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 78, 3, p. 23-35.

Bussières 2013 : Marie-Pierre Bussières (éd), *La littérature des questions et réponses dans l'Antiquité profane et chrétienne : de l'enseignement à l'exégèse*, Turnhout.

Caner 2002 : Daniel Folger Caner, *Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*, Berkeley (The Transformation of the Classical Heritage 33).

Chialà 2005 : Sabino Chialà, *Abramo di Kashkar e la sua comunità: La rinascita del monachesimo siro-orientale*, Magnano.

Dagron 1981, réimpr. 2011 : Gilbert Dagron, « Le saint, le savant, l'astrologue : étude de thèmes hagiographiques à travers quelques recueils de "Questions et réponses" des Ve-VIIe siècles », dans *Hagiographie, cultures et sociétés (IVe-VIIe s.) : actes du colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, Paris (Collection des Études augustiniennes. Série Antiquité 87), p. 143-155. Trad. anglaise 2011 : « The Saint, the Scholar and

the Astrologer: A Study of Hagiographical Themes in some "Question and Answer" Collections of the Fifth-Seventh Centuries CE », dans A. Cameron & R. Hoyland (eds), *Doctrine and Debate in the East Christian World, 300-1500*, Aldershot, Farnham (The World of Eastern Christianity – 300-1500, 12), p. 347-360.

Devos 1966 : Paul Devos, « Les martyrs persans à travers leurs actes syriaques », dans *Atti del convegno sul tema: La Persia e il mondo greco-romano*, Roma (Accademia Nazionale dei Lincei 363. Quaderno 76), p. 213-225.

Duval 1907 réimpr. 1970 : Rubens Duval, *La littérature syriaque*, Paris, réimpr. Amsterdam.

Fauchon 2012 : Claire Fauchon, *De la xénia païenne à l'aksénia monastique : définition, représentations et pratique de l'hospitalité dans les communautés grecques et syriaques de grande Syrie (IVe-VIe siècles)*, thèse de doctorat, Université de Lyon 3.

Fauchon *à paraître* : Claire Fauchon, « Accueil et surveillance des moines voyageurs, errants ou réfugiés en Orient (Ve-VIe siècles) : la figure du moine portier dans les sources grecques et syriaques », dans A. Peeters-Custot, O. Delouis & M. Mossakowska-Gaubert (éds), *Les moines autour de la Méditerranée : mobilités et contacts à l'échelle locale et régionale*, Rome (Mélanges de l'École française de Rome).

Fiey 1970 : Jean Maurice Fiey, « Les marcionites dans les textes historiques de l'Église de Perse », *Le Muséon* 83, p. 183-188.

Fiey 1977 : Jean Maurice Fiey, *Nisibe, métropole syriaque orientale et ses suffragants*, Louvain (CSCO 388, Subsidia 54).

Flusin 1992 : Bernard Flusin, *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VIIe siècle*, Paris.

Frenschkowsky 2002 : Marco Frenschkowsky, « Marcion in arabischen Quellen », dans G. May & K. Greschat, en collab. avec M. Meiser (éds), *Marcion und seine Kirchengeschichtliche Wirkung = Marcion and his Impact on the Church History: Vorträge der internationalen Fachkonferenz zu Marcion, 15-18 August 2001*, Berlin - New York, p. 39-63.

Garsoïan 1999 : Nina Garsoïan, *L'Église arménienne et le Grand Schisme d'Orient*, Louvain (CSCO 574, Subsidia 100).

Gerö 1975 : Stephen Gerö, « The Nestorius Legend in the Toledoth Yeshuʿ », *Oriens Christianus* 59, p. 108-120.

Gignoux 1994 : Philippe Gignoux, « La controverse dans le Mazdéisme tardif », dans A. Le Boulluec (éd.), *La controverse et ses formes*, Paris, p. 127-149.

Gignoux 2008 : Philippe Gignoux, « Comment le polémiste mazdéen du *Škand Gumānīg Vīzār* a-t-il utilisé les citations du Nouveau Testament ? », dans C. Jullien (éd.), *Controverses des chrétiens dans l'Iran sassanide*, Paris (Studia Iranica. Cahier 36. Chrétiens en terre d'Iran 2), p. 59-67.

Greatrex 2003 : Geoffrey Greatrex, « Khusro II and the Christians of His Empire », *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 3, p. 78-88.

Grenet 2006 : Frantz Grenet, « Religions du monde iranien ancien », *Annuaire de l'École pratique des hautes études* 113, 2004-2005, p. 147-153.

Griffith 1999 : Sidney H. Griffith, « The Monk in the Emir's Majlis: Reflections on a Popular Genre of Christian Literary Apologetics in Arabic in the Early Islamic Period », dans H. Lazarus-Yafeh, M. R. Cohen, S. Somekh, S. Griffith (éds), *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam*, Wiesbaden (Studies in Arabic Language and Literature 4), p. 13-65.

Griffith 2002 : Sidney Griffith, *The Beginnings of Christian Theology in Arabic: Muslim-Christian Encounters in the Early Islamic Period*, Aldershot (Collected Studies Series 746).

Guillaumont 1969-1970 : Antoine Guillaumont, « Justinien et l'Église de Perse », *Dumbarton Oaks Papers* 23-24, p. 39-66.

GUILLAUMONT 1980 : Antoine GUILLAUMONT, « Messaliens », dans *Dictionnaire de spiritualité. 10*, Paris, col. 1074-1083.

HAINTHALER 2002 : Theresia HAINTHALER, « Der persische Disputator Simeon von Bet Aršam und seine antinestorianische Positionsbestimmung », dans A. Grillmeier & T. Hainthaler (éds), *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. 2, 3, Die Kirchen von Jerusalem und Antiochen nach 451 bis 600*, Fribourg im Breisgau, p. 262-278.

HAINTHALER 2007 : Theresia HAINTHALER, « Der Brief des Simeon von Bēt Aršām über den Nestorianismus in Persien: Eine Positionsbestimmung der persischen Anti-Nestorianer auf der Grundlage des Henotikon », dans A. Mustafa, J. Tubach & G. S. Vashalomidze (éds), *Inkulturation des Christentums im Sasanidenreich*, Wiesbaden, p. 189-204.

IOAN 2010 : Ovidiu IOAN, « Controverses entre la hiérarchie ecclésiale et les moines dans le christianisme syriaque », dans F. Jullien (éd.), *Le monachisme syriaque*, Paris (Études syriaques 7), p. 89-106.

IOAN 2011 : Ovidiu IOAN, « Martyrius Sahdona : la pensée christologique, clé de la théologie mystique », dans A. Desreumaux (éd.), *Les mystiques syriaques*, Paris (Études syriaques 8), p. 45-61.

JUGIE 1929 : Martin JUGIE, « Monophysisme », *Dictionnaire de théologie catholique. 10, 2*, Paris, col. 2216-2251.

JULLIEN C. 2015 : Christelle JULLIEN (éd.), *Husraw Ier : reconstructions d'un règne : sources et documents*, Paris (Studia Iranica. Cahier 53).

JULLIEN F. 2008a : Florence JULLIEN, « Une question de controverse religieuse : la *Lettre* au catholicos nestorien Mār Denḥa Ier », *Barhebraeus et la renaissance syriaque*, *Parole de l'Orient* 33, p. 95-113.

JULLIEN F. 2008b : Florence JULLIEN, *Le monachisme en Perse : la réforme d'Abraham le Grand, père des moines de l'Orient*, Louvain (CSCO 622, Subsidia 121).

JULLIEN F. 2008c : Florence JULLIEN, « S'affirmer en s'opposant : les polémistes du Grand monastère (VIe-VIIe siècles) », dans C. Jullien (éd.), *Controverses des chrétiens dans l'Iran sassanide*, Paris (Studia Iranica. Cahier 36. Chrétiens en terre d'Iran 2), p. 29-40.

JULLIEN F. 2013 : Florence JULLIEN, « Une pratique religieuse en médiation culturelle entre chrétiens et mazdéens », *Orientalia Christiana Periodica* 79, 2, p. 337-353.

JULLIEN F. 2015 : Florence JULLIEN, « Le rire, un non-lieu ? Comique paradoxal en milieu syriaque », dans M. Loubet & D. Pralon (éds), *Poïkiloï karpoï, Récoltes diverses : exégèses païennes, juives et chrétiennes : études réunies en hommage à G. Dorival*, Aix-en-Provence (Héritages méditerranéens), p. 225-235.

JULLIEN & JULLIEN 2002 : Christelle JULLIEN & Florence JULLIEN, *Apôtres des confins : processus missionnaires chrétiens dans l'Empire iranien*, Paris (Res Orientales 15).

JULLIEN & JULLIEN 2003 : Christelle Jullien & Florence Jullien, *Aux origines de l'Église de Perse : les Actes de Mār Māri*, Louvain (CSCO 604, Subsidia 114).

KOONAMMAKKAL 2006 : Thomas KOONAMMAKKAL, « Ephrem's Theology of Humour », *Studia patristica* 41, p. 51-56.

LABOURT 1904 : Jérôme LABOURT, *Le christianisme dans l'Empire perse sous la dynastie sassanide (224-632)*, Paris.

LABOURT 1906 : Jérôme LABOURT, « Un traité inédit de Babaï le Grand », *Le Muséon* 7, 1-2, p. 27-32.

LOON 2009 : Hans van LOON, *The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria*, Leiden (Supplement to Vigiliae Christianae 96).

NASRALLAH & HADDAD 2016 : Joseph NASRALLAH & Rachid HADDAD, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du Ve au XIXe siècle : contribution à l'étude de la littérature*

arabe chrétienne. 1, Période byzantine (451-634), Beirut (Presses de l'Institut français de Damas 285. CRAC 5).

Panaino 2010 : Antonio Panaino, « The "Persian" Identity in Religious Controversies: Again on the Case of the "Divided Loyalty" in Sasanian Iran », dans C. Cereti (éd.), *Iranian Identity in the Course of History: Proceedings of the Conference Held in Rome, 21-24 September 2005*, Roma (Seria Orientale Roma 105. Orientalia Romana 9), p. 227-240.

Reinink 1995 : Gerrit Jan Reinink, « "Edessa grew dim and Nisibis shone forth": The School of Nisibis at the Transition of the Sixth-Seventh Century », dans J. W. Drijvers & A. A. McDonald (éds), *Centres of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*, Leiden (Brill's Studies in Intellectual History 61), p. 77-89.

Reinink 1999 : Gerrit Jan Reinink, « Babai the Great's *Life of George* and the Propagation of Doctrine in the Late Sasanian Empire », dans J. W. Drijvers & J. W. Watt (éds), *Portraits of Spiritual Authority: Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient*, Leiden, p. 171-193.

Reinink 2009 : Gerrit Jan Reinink, « Tradition and the Formation of the "Nestorian" Identity in Sixth- to Seventh-Century Iraq », dans B. Ter Haar Romeny (éd.), *Religious Origins of Nations? The Christian Communities of the Middle East*, Leiden (= *Church History and Religious Culture* 89), p. 217-250.

Richard 1967-1968 : Marcel Richard, « Les véritables "Questions et Réponses" d'Anastase le Sinaïte », *Bulletin de l'Institut de recherche et d'histoire des textes* 15, p. 39-51.

Richard 1951 réimpr. 2011 : Marcel Richard, « Les florilèges diphysites du v^e^ et du vi^e^ siècle », dans A. Grillmeier & H. Bacht (éds), *Das Konzil von Chalkedon*, Würzburg, p. 721-748. Trad. anglaise 2011 : « Dyophysite Florilegia of the Fifth and Sixth Centuries CE », dans A. Cameron & R. Hoyland (éds), *Doctrine and Debate in the East Christian World, 300-1500*, Aldershot, Farnham (The World of Eastern Christianity – 300-1500, 12), p. 321-345.

Scher 1906 : Addaï Scher, « Analyse de l'Histoire de Rabban Bar ʿEdta, moine nestorien du vi^e^ siècle », *Revue de l'Orient chrétien* 11, p. 403-423.

Seleznyov 2010 : Nikolai N. Seleznyov, « Nestorius of Constantinople: Condemnation, Suppression, Veneration, with Special Reference to the Role of His Name in East-Syriac Christianity », *Journal of Eastern Christian Studies* 62, 3-4, p. 165-190.

Stewart 1991 : Columba Stewart, *"Working the Earth of the Heart": The Messalian Controversy in History, Text and Language to AD 431*, Oxford (Oxford Theological Monographs).

Tardieu 2008 : Michel Tardieu, « Le schème hérésiologique de désignation des adversaires dans l'inscription nestorienne chinoise de Xi'an », dans C. Jullien (éd.), *Controverses des chrétiens dans l'Iran sassanide*, Paris (Studia Iranica. Cahier 36. Chrétiens en terre d'Iran 2), p. 207-226.

Tardieu 2015 : Michel Tardieu, « Les curiosités scientifiques des rois : Chosroès I^er^ et Frédéric II », dans C. Jullien (éd.), *Husraw I^er^ : reconstructions d'un règne : sources et documents*, Paris (Studia Iranica. Cahier 53), p. 305-329.

Taylor 2006 : David Taylor, « The Psalm Headings in the West Syrian Tradition », dans B. Ter Haar Romeny (éd.), *The Peshitta: Its Use in Literature and Liturgy: Papers Read at the Third Peshitta Symposium*, Leiden (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 15), p. 365-378.

Taylor 2007 : David Taylor, « Les Pères cappadociens dans la tradition syriaque », dans D. Gonnet & A. Schmidt (éds), *Les Pères grecs dans la tradition syriaque*, Paris (Études syriaques 4), p. 43-61.

Ter Haar Romeny 2006 : Bas Ter Haar Romeny, « The Greek vs. the Peshitta in a West Syrian Exegetical Collection (BL Add. 12168) », dans B. Ter Haar Romeny (éd.), *The*

Peshitta: Its Use in Literature and Liturgy: Papers Read at the Third Peshitta Symposium, Leiden (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 15), p. 297-310.

TER HAAR ROMENY 2007 : Bas TER HAAR ROMENY, « Les Pères grecs dans les florilèges exégétiques syriaques », dans D. Gonnet & A. Schmidt (éds), *Les Pères grecs dans la tradition syriaque*, Paris (Études syriaques 4), p. 63-76.

VÖÖBUS 1965 : Arthur VÖÖBUS, *History of the School of Nisibis*, Louvain (CSCO 266, Subsidia 26).

WALKER 2004 : Joel WALKER, « Against the Eternity of the Stars: Disputation and Christian Philosophy in Late Sasanian Mesopotamia », dans A. Carile *et al.* (éds), *La Persia e Bisanzio: Convegno internazionale, Roma 14-18 ottobre 2002*, Roma (Atti dei Convegni Lincei 201), p. 510-537.

WITAKOWSKI 1993 : Witold WITAKOWSKI, « Syrian Monophysite Propaganda in the Fifth to Seventh Centuries », dans L. Rydén & J. O. Rosenqvist (éds), *Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium: Papers read at the Colloquium held at the Swedish Research Institute in Istanbul 31 May – 5 June 1992*, Stockholm (Swedish Research Institute in Istanbul, Transactions 4), p. 57-66.

Les polémiques syro-orientales contre le zoroastrisme et leurs contextes politiques

Richard Payne
Université de Chicago

Les chefs religieux des communautés syro-orientales ont commencé à polémiquer contre le zoroastrisme dès leur intégration dans les réseaux politiques et les institutions iraniens[1]. En 410, la cour de Yazdgird Ier a mené un processus entamé au milieu du IVe siècle, l'intégration des évêques syro-orientaux dans le groupe des personnalités religieuses officielles que les Sassanides utilisaient comme intermédiaires dans leurs provinces. Si Šabuhr II avait usé de violence pour forcer les chefs religieux chrétiens à prendre part à l'administration, et particulièrement à la levée de la capitation dans les cités, Yazdgird Ier a joué de sa protection pour mettre les évêques à son service, comme l'avaient fait les empereurs romains. La cour donna aux évêques l'accès à l'appareil impérial – et à ses moyens de communication et de coercition – et leur permit de créer une « Église de l'Est » organisée hiérarchiquement et unifiée d'un bout à l'autre de l'Empire iranien. En échange, les évêques reconnurent la légitimité du régime zoroastrien et rendirent à la cour divers services, depuis la surveillance du trafic commercial dans le golfe Persique jusqu'à la menée de missions diplomatiques[2]. L'Église de l'Est issue de cette alliance des rois et des évêques a toujours été dépendante de l'autorité politique et du pouvoir d'une cour et d'une élite dirigeante qui non seulement pratiquaient le zoroastrisme mais bien plus définissaient leur autorité en termes zoroastriens et leur pouvoir par des institutions zoroastriennes[3].

1. Debié 2010 et Walker 2012 contiennent les introductions les plus documentées sur l'histoire de l'Église de l'Est dans l'Antiquité tardive et fournissent une bibliographie.
2. Mcdonough 2008.
3. Macuch 1995 ; Canepa 2009, p. 59-68, 102-104 ; Payne 2013 ; Canepa 2013 ; Overlaet 2013 ; Shayegan 2013.

Les controverses religieuses en syriaque, F. Ruani (éd.), Paris, 2016 (Études syriaques 13), p. 239-260.

Les dirigeants syro-orientaux se sont trouvés par la force des choses en relations étroites avec une religion que leur propre conception exclusive de la foi et de la pratique religieuse ne pouvait accepter ni même tolérer. Pour redéfinir leur autorité, dans le nouveau contexte politique ambigu de la fin du IVe et du Ve siècle, les auteurs syro-orientaux – généralement des ascètes liés à leur propre évêché – ont attaqué violemment et frontalement le zoroastrisme, mais plus dans leurs écrits que dans les faits, dans des textes hagiographiques à l'usage de leurs propres communautés chrétiennes plutôt que destinés à la confrontation avec les zoroastriens. Au siècle précédent, la polémique syro-orientale s'était focalisée sur le judaïsme et attachée à distinguer les communautés chrétiennes et juives, notamment dans les travaux d'Aphraate qui cherchait à arracher les chrétiens aux institutions charitables juives[4]. Bien que des juifs apparaissent parfois dans des œuvres hagiographiques du Ve siècle, la préoccupation principale des auteurs syro-orientaux de textes polémiques passe des juifs aux zoroastriens, au moins jusqu'à l'arrivée de leurs rivaux syro-occidentaux à la fin VIe siècle[5]. Le propos de cet article est d'étudier la relation entre les écrits polémiques conservés – c'est-à-dire les ouvrages dont on peut de façon plausible situer le contexte d'élaboration – et l'évolution du paysage politique dans lequel les chefs religieux et notables laïcs syro-orientaux ont cherché à se tailler des positions malgré la difficulté posée par la différence religieuse.

Les plus anciens écrits polémiques syro-orientaux contre la Bonne Religion sont apparus dans les écrits que des hagiographes ont composés au Khuzistan et en Mésopotamie à la fin du IVe et au Ve siècle. Les récits sur la « Grande Persécution » de Šabuhr II ont dépeint les relations entre les communautés chrétiennes et le régime zoroastrien en termes d'hostilité inexpiable et de cosmologies incompatibles[6]. La classe des spécialistes religieux zoroastriens que les premiers Sassanides avaient mis au pouvoir – le *tagma da-mguše*, comme l'appelle le *Martyre de Pusaï* – apparaît, avec les titres officiels rendus fidèlement en syriaque, comme ennemie des chrétiens, s'activant à la cour sassanide pour leur persécution[7]. Ils cherchaient à convertir les chrétiens de force au zoroastrisme, à exécuter

4. Becker 2002 ; Pierre 2008.

5. *Martyre de Siméon bar Ṣabbaʿe*, éd. Kmoskó, p. 738-742 et trad. Smith, p. 26-28 ; Wiessner 1967, p. 180-182. Sur la polémique contre les syro-occidentaux, voir Reinink 1999 et 2009.

6. Pour la déconstruction du mythe de la « Grande Persécution », voir Mosig Walburg 2005 ; Payne 2015a, p. 38-44 ; Smith 2016, p. 109-124.

7. *Martyre de Pusaï*, p. 217 ; Wiessner 1967, p. 168-174.

les récalcitrants et à éliminer cette religion rivale de leur royaume[8]. Cette image du *mowbed* a peu varié au cours du développement de l'hagiographie syro-orientale entre le IVe et le VIIe siècle et les spécialistes religieux zoroastriens ont acquis durablement, dans l'imaginaire hagiographique, un rôle antinomique à celui des prêtres, évêques et moines. Ce qui a changé a été la nature d'une différence religieuse qui pour le reste était stable. Dans les différentes compositions hagiographiques écrites respectivement au Khuzistan, à Séleucie-Ctésiphon et à Arbèles entre 380 et 450, le zoroastrisme apparaît comme une forme d'idolâtrie[9]. Selon les hagiographes, on forçait les chrétiens menés au martyre à adorer le soleil, la lune, l'eau ou le feu[10]. C'étaient bien sûr des éléments sacrés dans la cosmologie zoroastrienne et les hagiographes se référaient à des caractères spécifiques de la Bonne Religion, comme les divinités Ahriman et Ohrmazd, l'interdit de l'inhumation ou l'abattage rituel des animaux. Mais ces traits de la pensée et de la pratique zoroastriennes étaient complètement coupés de leur contexte d'origine et placés dans un cadre de pensée hérité de l'hagiographie romaine. L'exigence supposée du *mowbed* que les chrétiens vénèrent les éléments matériels – particulièrement le soleil – reproduit les récits romains à propos des martyrs du IIIe siècle forcés de vénérer des divinités ou l'empereur. Se modelant sur les *Martyrs de Palestine* d'Eusèbe et les récits des martyres d'Édesse, tous disponibles en syriaque pour les communautés syro-orientales des IVe et Ve siècles, les hagiographes ont créé un âge des martyrs typiquement iranien, au cours duquel les syro-orientaux se sont confrontés à des persécuteurs construits sur le modèle de leurs homologues romains, et dont on avait changé seulement les noms des dieux et des dirigeants pour se conformer au contexte iranien[11].

En tant qu'œuvres polémiques, ces représentations du zoroastrisme étaient destinées non à l'extérieur, mais à l'intérieur, aux communautés chrétiennes qui étaient devenues familières avec l'élite iranienne, ses

8. Par exemple *Histoire de Siméon bar Ṣabbaʿe*, éd. Kmoskó, p. 846-847, 955 et trad. Smith, p. 120, 206 ; *Martyre de Siméon bar Ṣabbaʿe*, éd. Kmoskó, p. 743, 770-771 et trad. Smith, p. 52-54 ; *Martyre d'Aqebshma*, p. 361-362 ; *Grand massacre du Khuzistan*, p. 242 ; *Martyre de Marthe*, éd. Bedjan, p. 233-239, trad. Brock & Harvey, p. 67-72 ; *Martyre de 111 hommes et 9 femmes*, p. 291-292.

9. Pour le développement de traditions martyrologiques distinctes selon les régions et les centres épiscopaux, voir Wiessner 1967, p. 189-198, 277-288 et Wiessner 1968.

10. Par ex. *Martyre de Pusaï*, p. 220-221 ; *Grand massacre du Khuzistan*, p. 242 ; *Martyre de 111 hommes et 9 femmes*, p. 291-292.

11. Sur l'importance du culte du soleil dans les martyres d'Édesse, voir Tubach 1986, p. 71-74, et pour l'influence de ces derniers sur la production littéraire syro-orientale, Rist 2009. Wiessner 1967, p. 186-187 a souligné l'influence d'Eusèbe.

institutions et sa religion. Tout en peignant les deux religions en termes d'antagonisme, les hagiographes révélaient aussi l'insertion croissante des chrétiens dans les institutions de l'Empire zoroastrien et la porosité potentielle des frontières religieuses. Le martyr Pusaï, par exemple, était le chef des guildes artisanales dans le *šahrestān* royal d'Ērān-Xwarrah-Ērānšahr (en syriaque Karka d-Ledan) que Šabuhr II avait fondé dans le but avoué de mélanger des populations d'origine culturelle diverse, dont des chrétiens et des zoroastriens[12]. Les notables chrétiens qui étaient au service du roi comme officiers, scribes ou même soldats sont nombreux dans les plus anciens ouvrages hagiographiques syro-orientaux et leurs fonctions les mettaient en contact étroit avec l'ethnoclasse dominante zoroastrienne. Certains d'entre eux, selon un schéma récurrent, reniaient chemin faisant leur appartenance à la foi chrétienne, presque sans s'en rendre compte[13]. Les récits sur la violence et l'erreur des zoroastriens élevaient donc des frontières dans des relations sociales que les développements politiques récents avaient nouées. La commémoration de chrétiens morts en martyrs de la main de responsables zoroastriens – qu'ils aient ou non été exécutés pour leur identité religieuse – combinée avec l'introduction de récits polémiques, séparait spécifiquement les membres des communautés syro-orientales de leurs homologues zoroastriens, plus que des juifs contre qui leurs précédentes polémiques avaient été dirigées. L'approche superficielle du zoroastrisme réel, évidente dans les ouvrages hagiographiques syro-orientaux anciens, suggère, contrairement ce qui se passe à l'époque sassanide tardive, que leur audience chrétienne restait très ignorante des croyances et des rites zoroastriens. La distance culturelle entre l'élite dirigeante zoroastrienne d'une part et les populations d'artisans urbains et de marchands – partiellement si ce n'est majoritairement issues de déportés romains – et les élites locales qui possédaient la terre en Mésopotamie, parmi lesquelles la chrétienté syro-orientale a prospéré, d'autre part, restait énorme, même si certains notables chrétiens prenaient une part croissante dans l'administration[14]. Pour les chrétiens, qui n'avaient qu'une

12. *Martyre de Pusaï*, p. 209 ; *Histoire de Siméon bar Ṣabbaʿe*, éd. Kmoskó, p. 954 et trad. Smith, p. 206 ; *Martyre de Siméon bar Ṣabbaʿe*, éd. Kmoskó, p. 774-775 et trad. Smith, p. 56 ; Schwaigert 1989, p. 146-151 ; Mosig Walburg 2010, p. 150-153 ; Jullien 2011, p. 287-288. La fondation urbaine était organisée autour de la production de biens de grande valeur, au carrefour de réseaux interrégionaux : Gyselen & Gasche 1994.

13. *Histoire de Siméon bar Ṣabbaʿe*, éd. Kmoskó, p. 833-835 et trad. Smith, p. 108-110 ; *Martyre de Siméon bar Ṣabbaʿe*, éd. Kmoskó, p. 750-751 et trad. Smith, p. 38 ; *Martyre de Peroz*, p. 257-258 ; *Martyre de Jacques l'Intercis*, p. 41-542 ; Peeters 1910.

14. Sur le rôle de la déportation dans la diffusion des institutions chrétiennes, comparer les points de vue opposés de Mosig Walburg 2010 et Jullien C. 2011. Les membres

connaissance limitée du zoroastrisme qui structurait leur organisation sociale, politique et économique, les hagiographes cherchaient à assimiler la religion et ses autorités à un adversaire familier, le polythéisme gréco-romain sur lequel la chrétienté avait déjà triomphé en Méditerranée.

L'histoire des martyrs romains fournissait un modèle encourageant d'évolution d'une communauté religieuse d'une position marginale à une situation dominante politiquement et la production hagiographique de polémiques doit être envisagée sur un fond de fragilité des institutions ecclésiastiques à la fin du IVe et au début du Ve siècle. Les responsables ecclésiastiques syro-orientaux du IVe siècle présidaient – ou plutôt aspiraient à présider – des communautés qui ne disposaient ni d'un réseau d'évêques organisé et hiérarchique, ni du support d'un État, ni même d'un corps unifié de doctrines. On peut mettre en doute l'existence d'une communauté syro-orientale unifiée au delà d'une région, au moins avant 410. Ce qui a fait naître une « Église de l'Est » intégrée sur le plan institutionnel a été la protection du roi des rois zoroastrien. Avec le soutien de la cour, l'évêque de Séleucie-Ctésiphon est peu à peu devenu un patriarche (catholicos), le sommet d'une hiérarchie d'évêques répandue à travers tout l'Empire, partageant le même ensemble de normes et de doctrines canoniques[15]. C'est au tout début de l'Église de l'Est qu'apparaissent les premières polémiques substantielles dans la production hagiographique. Même si le *mowbed* persécuteur apparaît dans des textes qui pourraient remonter à la fin du IVe siècle, c'est seulement au début et au milieu du Ve que des textes parlent – même superficiellement – de la pensée et de la pratique zoroastrienne. La plus grande partie de la première hagiographie a été composée, ou au moins très remaniée, au Ve plutôt qu'au IVe siècle[16]. Si la recherche s'est longtemps focalisée sur l'historicité des récits hagiographiques, les travaux récents ont plutôt porté sur le contexte de la production hagiographique aux Ve, VIe et VIIe siècles[17]. Ce n'est pas un hasard si les auteurs syro-orientaux ont commencé à écrire des récits de ce qu'ils qualifiaient de « Grande

des communautés du plateau iranien ont continué à se considérer comme des « captifs », c'est-à-dire des déportés culturellement distincts et éloignés de la population indigène jusqu'au VIe siècle, bien longtemps après être entrés dans un dialogue plus étroit avec les zoroastriens : Payne 2015a, p. 64-68.

15. Sur le développement progressif de l'autorité patriarcale sur une Église de l'Est unifiée seulement sur le plan doctrinal après 410, voir Gerö 1982 et Abramowski 2011. Les traditions régionales d'autonomie épiscopale et même les sources revendiquant une autorité apostolique se sont poursuivies jusqu'au début de l'époque islamique : Tubach 1997 ; Jullien & Jullien 1999 ; Jullien C. 2006.

16. Wiessner 1967 ; Wiessner 1968 ; Brock 2008, p. 185-186 ; Smith 2016, p. 102-103.

17. Walker 2006 ; Payne 2015a ; Smith 2016.

Persécution », qu'ils se vantaient d'avoir subie, dans les décennies qui ont suivi leur acceptation de la protection de la cour zoroastrienne. Au moment où ils se mettaient au service des Sassanides et de leur élite zoroastrienne, ils durent prendre leurs distances avec la religion de leurs protecteurs et tracer des frontières entre les communautés que la cour iranienne unissait. Il leur fallait aussi maintenir l'illusion du triomphe et de la suprématie des chrétiens, bien qu'ils fussent dépendants des élites et des institutions d'un Empire zoroastrien. Les polémiques antizoroastriennes ont ainsi, paradoxalement, facilité l'intégration des responsables ecclésiastiques syro-orientaux dans les réseaux iraniens, en renforçant leur autorité religieuse que la collaboration avec les zoroastriens menaçait de saper.

L'image polémique du zoroastrisme comme forme culturellement particulière du polythéisme familier des textes romains ne pouvait plus être mise en avant, avec l'acculturation et l'assimilation des syro-orientaux. À la fin de l'ère sassanide, entre 488 et 636 après J.-C., la polémique syro-orientale est devenue bien plus complexe et variée dans ses buts, ses techniques et son contenu. Comme leurs prédécesseurs, les polémistes se sont fondés sur les sources textuelles et les stratégies de mise en scène romaines, mais, contrairement à eux, ils ont utilisé leur propre connaissance des doctrines et pratiques du zoroastrisme. Les auteurs aussi bien que leurs travaux sont des exemples de l'intégration des communautés chrétiennes dans la société et la culture politique iraniennes entre le Ve et le début du VIIe siècle. Comme le montrent les textes, les chrétiens de tout l'Empire ont assisté à des rituels zoroastriens, pris connaissance des croyances zoroastriennes et ont même parfois pu pratiquer le moyen-perse, même si la nature et la profondeur de leurs rapports avec la Bonne Religion étaient très variables selon la géographie, le statut social et la position politique[18]. Au cours de ce processus, le rôle central des idées et des institutions zoroastriennes dans la structuration du système impérial iranien leur est devenu évident. La question de la manière et des conditions dans lesquelles des chrétiens pouvaient prendre part aux institutions d'un Empire zoroastrien est devenue encore plus pressante au cours de la période sassanide tardive et les écrits polémiques des chefs syro-orientaux fournissaient des réponses. Ces interventions dans un paysage politique mouvant allaient de la déconstruction totale du complexe rituel zoroastrien à la distorsion des pratiques sexuelles zoroastriennes. Ce qui était commun à toutes ces tentatives de saper les fondations de la Bonne Religion était cependant le fait de réserver un

18. Sur le bilinguisme syriaque – moyen-perse, voir Ciancaglini 2008 et Gignoux 2011.

terrain – un « espace » culturel d'institutions communes – que chrétiens et zoroastriens pouvaient partager. À travers leurs écrits de polémiques contre le zoroastrisme, les auteurs syro-orientaux ont en fait, de manière paradoxale, rendu plus facile l'intégration des chrétiens dans la société et la culture politique, sans affaiblir leur propre identité religieuse.

Sur les hauteurs du Zagros, le long de la route royale qui allait de Séleucie-Ctésiphon au Khorasan, une communauté de déportés fournit l'exemple le plus réussi et sophistiqué de relations étroites de chrétiens avec le zoroastrisme de toute l'Antiquité tardive. L'auteur du *Martyre de Péthion, Adurohrmazd et Anahid* est le seul polémiste syro-oriental qui témoigne dans son œuvre d'une familiarité intime avec les rites, mythes et doctrines zoroastriens. C'est donc le seul texte qui inclut des termes techniques moyen-perse translittérés en syriaque : *ahlamōg* (hérétique), *šnūmān* (invocation), *nask* (une section de l'Avesta) et *xwēdōdah* (endogamie, souvent incestueuse)[19]. C'est même la première mention du mot Avesta *(abestāg)* lui-même[20]. Mais en même temps, l'auteur a eu recours à la littérature polémique romaine comme source pour décrire la Bonne Religion. Il a en particulier utilisé une œuvre perdue de Théodore de Mopsueste, *Sur le magisme en Perse*, qui se fondait sur des textes hellénistiques plutôt que sur des sources directes et décrit la religion comme une forme confuse de polythéisme gréco-romain[21]. L'auteur du *Martyre de Péthion* a donc à la fois fourni une description plus pertinente de la religion tout en déformant la nature de sa doctrine, afin de nier l'efficacité de ses rituels. Ce qui frappe dans ce texte est l'accent mis sur le rituel, accompli dans des paysages naturels, qui était le cœur du zoroastrisme réel. L'Avesta, la source de l'enseignement zoroastrien, était l'écriture d'un rituel, un corpus de savoirs récités oralement au cours de la liturgie Yasna, qui était célébrée dans des temples du feu et des sanctuaires souvent situés en hauteur, dans des lieux très visibles depuis les alentours, spécialement sur les hauts plateaux[22].

19. Nöldeke 1893, p. 35-37 ; Bruns 2014, p. 61-65 ; Payne 2015a, p. 62-63. Ciancaglini 2008 donne les références pour ces termes.

20. Nau 1927 se fondait sur ce texte pour dire que l'Avesta n'a circulé que sous forme orale pendant toute l'époque sassanide mais Cantera 2004 a montré qu'il s'agissait d'une compilation tardo-sassanide. L'utilisation par l'hagiographe d'une expression « comme c'est clair dans l'Avesta » suggère même une certaine familiarité avec le discours savant zoroastrien : Cantera 2004, p. 11.

21. Mariès 1924, p. 41-47, étudie l'utilisation de ce traité par l'auteur arménien du V^e^ siècle, Eznik de Kołb. Plus ample discussion dans Payne 2015a, p. 80-82.

22. Rare étude d'un temple du feu dans son contexte environnemental par Huff 1995. Shaked 2004 donne une vue du Yasna sassanide.

Tout au long du texte, l'hagiographe établit un lien entre rite, doctrine et paysage, et suggère que lui et son auditoire rencontraient un zoroastrisme vivant dans leur expérience quotidienne de l'espace et du temps.

L'auteur voulait remplacer les rites zoroastriens qui reliaient les communautés humaines, l'environnement naturel et un monde de dieux et de forces divines, par un rituel chrétien complexe, centré sur le culte des martyrs. Pour cela, il a ciblé les principales affirmations cosmologiques de la Bonne Religion : en combinant le récit de Théodore de Mopsueste avec les mythes zoroastriens courants dans la région, il soutenait qu'Ahriman et Ohrmazd étaient les créatures d'une autre divinité suprême, Zurwan, et que le créateur zoroastrien, source ultime de pouvoir surnaturel, ne pouvait être bienveillant, puisqu'il était l'auteur des forces aussi bien bonnes que mauvaises[23]. Les rites accomplis par le *mowbed* pouvaient convoquer aussi bien les pouvoirs malveillants que bienveillants et leur prétention à soutenir seulement un côté dans la bataille cosmique au service d'Ohrmazd n'était pas fondée. En face, le *Martyre de Péthion* présente les saints chrétiens comme des arbitres plus efficaces dans les relations des hommes avec leur environnement naturel et avec le cosmos. Les martyrs – contrairement aux prêtres zoroastriens – pouvaient contrôler les forces naturelles sources de vie, et surtout les sources d'eau indispensables à l'agriculture de la région, qui dépend des pluies[24]. Le pouvoir des saints chrétiens d'apporter un bénéfice matériel aux habitants de ce que l'auteur appelle « le pays de Walashfarr » était lié à leur doctrine et à leur relation avec le créateur chrétien, plutôt qu'avec la divinité ambiguë et fausse, Zurwan. En soutenant que le culte des saints pouvait aider le pays et ses habitants mieux que ne le faisait le Yasna, l'hagiographe permettait aux chrétiens d'affirmer leur appartenance au pays, une appartenance sociale et politique à l'Empire iranien qui était cruciale. Le *Martyre de Péthion* a été écrit dans une diaspora de déportés chrétiens que l'on continuait à appeler « captifs » mais dont certains membres avaient commencé à acquérir un statut social et à s'insérer dans les réseaux des élites locales. Pour les chrétiens qui s'assimilaient, l'appartenance à la communauté des Iraniens

23. *Martyre de Péthion*, p. 577, 592. Fréquemment interprétée comme un signe d'orthodoxie sassanide, cette représentation de Zurwan, le dieu du temps, déforme délibérément la doctrine zoroastrienne pour saper ses prétentions cosmologiques. Sur le rôle de la divinité et du temps dans la pensée cosmologique zoroastrienne et l'invention par les savants d'une forme de religion, le zurwanisme, voir Shaked 1992 ; Rezania 2010, p. 12-24, 281-315 et Payne 2015a, p. 78-83.

24. *Martyre de Péthion*, p. 601 ; Payne 2015a, p. 72-78.

était impossible, car réservée exclusivement aux zoroastriens[25]. Mais les chrétiens pouvaient dire qu'ils appartenaient au pays, affirmait le *Martyre de Péthion*, et le culte des martyrs dans la région était un moyen de le faire. La polémique destinée à un usage interne aux communautés chrétiennes affirmait ici leur différence religieuse – enracinée dans une théologie incompatible avec la cosmologie zoroastrienne – tout en définissant en même temps une identité, un pays commun que les rites des deux religions prétendaient soutenir, que chrétiens et zoroastriens pouvaient également revendiquer. Les attaques contre le rite et la doctrine zoroastriens dans le *Martyre of Péthion* ne reflètent pas seulement la réalité d'une société dans laquelle chrétiens et zoroastriens collaboraient étroitement, mais servaient aussi de moyen d'intégration des chrétiens dans les réseaux et institutions du zoroastrisme.

La polémique du catholicos-patriarche mar Abba (c. 540-552) montre des communautés chrétiennes à travers l'Empire dans une même situation difficile d'acculturation et d'assimilation. Ce sont des textes juridiques et donc très différents de style, de contenu et de contexte des écrits hagiographiques. Si les récits de martyres élaboraient un imaginaire partagé lors de leur commémoration annuelle, les canons ecclésiastiques et les règles affirmaient la légitimité ou non de certaines pratiques, de manière théoriquement intangible. Mar Abba a introduit la polémique dans ses écrits juridiques pour distinguer les chrétiens des zoroastriens dans leur manière de vivre, en affirmant qu'un certain nombre de pratiques étaient typiquement zoroastriennes et donc interdites aux chrétiens. Il a composé et diffusé ces canons polémiques dans le cadre d'une bataille entre les chefs ecclésiastiques ascétiques et les élites laïques chrétiennes pour le contrôle des différents évêchés d'Iran et leur cible était d'abord l'aristocratie chrétienne émergente qui adoptait les pratiques indispensables à leur participation à la culture politique iranienne, plutôt que d'éventuels chrétiens zoroastriens ou « zoroastrianisants »[26]. C'est dans ses *Règles du mariage*, que l'évêque a pleinement défini une polémique fondée sur la jurisprudence. Se fondant sur le Pentateuque, sur des sources chrétiennes relevant du droit, de l'exégèse et de la théologie et sur ses connaissances personnelles en tant que converti du zoroastrisme, mar

25. Être *ēr*, « Iranien », impliquait d'être zoroastrien et le terme désignait un statut politico-religieux, l'appartenance à une classe aristocratique, plutôt qu'à un groupe ethnique : Shaked 2008 ; Macuch 2010a. Contrairement à ce qu'affirme Daryaee 2010, les chrétiens ne se sont jamais qualifiés eux-mêmes de *ēr* avant la fin de l'Empire.

26. Payne 2015a, p. 93-122. Voir Hutter 2003, pour un point de vue opposé.

Abba a peint un « peuple » chrétien qu'un code de lois spécifique séparait de son homologue zoroastrien. La principale loi qui établissait une frontière infranchissable entre communautés chrétienne et zoroastrienne était la prohibition de l'inceste. Les *Règles du mariage* énumèrent les diverses formes du mariage incestueux ou consanguin – depuis le mariage avec ses propres parents ou enfants jusqu'aux beaux-parents et beaux-enfants – de façon détaillée et lassante, avec des excursus élaborés sur les horreurs indicibles de l'homosexualité et de la bestialité. Chacun de ces actes sexuels prohibés est – de façon explicite ou implicite – mis en lien avec la Bonne Religion, car le but principal de l'évêque était de souligner le caractère déviant et illégitime des pratiques sexuelles zoroastriennes contrairement aux chrétiennes. C'est peut-être parce qu'il avait été élevé dans cette religion que mar Abba comprenait et présentait – de façon assez juste – la règle zoroastrienne des unions incestueuses, qu'il discute sous la rubrique du concept de *xwēdōdah*, comme une voie cosmologique pour atteindre non seulement la « justice *(zadiquta)* », mais aussi la « connaissance *(idaʿta)* »[27]. L'erreur de l'évêque est de présenter tous les *xwēdōdah* comme incestueux. Comme l'a bien montré récemment Maria Macuch, le sens du *xwēdōdah* concernait un grand nombre de pratiques matrimoniales endogamiques, dont le principe essentiel était la préservation de la patrilinéarité et la limitation de l'exogamie[28]. Dans ces pratiques patrilinéaires, l'institution du *stūrīh*, – la prétendue succession substituée – par laquelle un aristocrate pouvait optimiser le nombre de ses successeurs mâles, spécialement s'il mourait sans avoir de fils – jouait un rôle particulièrement prestigieux[29]. Même si les chrétiens ne pouvaient recourir à l'institution du *stūrīh*, au moins dans les cours zoroastriennes, les *Règles du mariage* relatent que certains chrétiens syro-orientaux ont adopté une forme plus simple de succession par substitut, que l'on légitimait en recourant à l'institution du lévirat dans le Pentateuque, dans le même but de faciliter la transmission patrilinéaire en cas de mort sans héritier mâle[30]. Cela montre que les chrétiens utilisaient leurs propres ressources idéologiques pour suivre la politique patrilinéaire iranienne, dans laquelle la reproduction intergénérationnelle des lignages était nécessaire à la création d'une

27. Mar Abba, *Règles du mariage*, p. 264-267 ; Macuch 1991, p. 150-151 ; Panaino 2008, p. 74-76.

28. Macuch 2010b.

29. Macuch 1995, p. 155-156 ; Payne 2016a, p. 534-540.

30. Mar Abba, *Règles du mariage*, p. 274-279.

famille aristocratique[31]. Mar Abba a mis en parallèle cette pratique avec l'inceste avec un proche parent, tout en admettant qu'elle était pratiquée et largement acceptée dans les communautés syro-orientales.

Les *Règles du mariage* vont jusqu'à suggérer que l'adoption de principes patrilinéaires du *xwēdōdah*, même partiellement et de manière sélective, était la même chose pour les chrétiens que la pratique de la sodomie et de la bestialité. Dans des passages très crus, l'évêque décrit les pratiques sodomiques supposées des Arabes et des Huns, ou des relations sexuelles entre des femmes et du bétail[32]. En énumérant ces pratiques avec les diverses formes de mariage incestueux, mar Abba utilise sa connaissance du zoroastrisme d'une manière particulièrement subversive et agressive. Dans la cosmologie zoroastrienne, la sodomie, *kūnmarz*, était aux antipodes du *xwēdōdah* et pouvait libérer les forces surnaturelles maléfiques plutôt que les bénéfiques[33]. L'opposition, comme la juxtaposition d'éléments discordants, était forcément claire au moins pour les élites chrétiennes qui étaient familières des points essentiels de la doctrine zoroastrienne. La conclusion était évidente : la pratique d'une forme de succession par substitution n'était pas meilleure que la sodomie. Le fait que l'évêque condamnait cette pratique tout en affirmant qu'elle était répandue, témoigne de sa méthode de polémique : contester l'autorité religieuse de l'élite laïque chrétienne, dont la collaboration politique avec l'Empire jetait un doute, dans la perspective du pouvoir ecclésiastique ascétique qui émergeait, sur sa loyauté chrétienne, même si son arrivée au pouvoir semblait en faire des protecteurs et des chefs idéaux pour les communautés syro-orientales. Du IV^e^ au début du VII^e^ siècle, les élites laïques syro-orientales ont souvent joui de plus de pouvoir dans les communautés que les évêques et dans les controverses ecclésiastiques du VI^e^ siècle, mar Abba a cherché avec persévérance, dans son action politique comme dans son œuvre de polémiste, à prendre le pouvoir aux chefs laïcs[34]. Dans ses canons, l'évêque-patriarche a donc visé des pratiques dont les chrétiens qui voulaient s'intégrer dans l'élite ne pouvaient se dispenser, afin de donner aux évêques ascètes un monopole

31. Payne 2015a, p. 108-117 ; Payne 2015b. Sur la situation comparable de l'Arménie, Mardirossian 2004, p. 83-85.

32. Mar Abba, *Règles du mariage*, p. 280-283. La supposée sodomie des Huns semble se référer à la pratique de la polyandrie, très répandue dans la Bactriane sous contrôle hephthalite : Azad 2016, p. 42-46.

33. König 2010, p. 284-353.

34. Payne 2011, p. 102-112 ; Payne 2015a, p. 100-103.

en termes d'autorité et d'institutions ecclésiastiques[35]. Avec la succession par substitution, il condamnait aussi la participation des chrétiens aux fêtes zoroastriennes, une autre pratique des élites si courante que le calendrier festif de l'Église de l'Est était organisé sur le modèle du temps zoroastrien[36]. Il a mis en lumière les compromis faits par les élites laïques chrétiennes pour atteindre un statut et un pouvoir politiques, et ce afin de mettre en place une forme d'autorité particulière, ecclésiastique et ascétique, que ne pouvaient avoir que ceux qui n'avaient jamais adopté de pratique zoroastrienne ou participé à des rituels zoroastriens. La polémique de l'évêque, fondée sur la jurisprudence, permettait à l'autorité ecclésiastique d'établir son autorité sur le rejet des pratiques zoroastriennes, en prenant ses distances avec la religion de la cour dont l'épiscopat syro-oriental en général – et mar Abba en particulier – dépendait.

Si les ouvrages canoniques de mar Abba témoignent de l'acculturation des élites laïques en Iran, la littérature hagiographique de Mésopotamie du Nord à la fin de l'époque sassanide montre un paysage régional d'aristocrates chrétiens intégrés sur le plan politique. L'*Histoire de mar Qardag* et l'*Histoire de Karka d-Bet Slok et de ses martyrs*, toutes deux composées v. 600, mettent en scène une aristocratie terrienne qui portait des titres iraniens, prenait part à l'administration impériale, se concevait elle-même en termes de généalogie et de patrilinéarité iraniennes et qui avait adopté les pratiques de sociabilité aristocratique iraniennes, comme la chasse, le polo et la fête[37]. Elle était pour autant chrétienne, à la différence de la classe aristocratique zoroastrienne dans la région qui accaparait les plus hautes fonctions (comme celle de *marzbān*). Les hagiographes ont écrit pour rappeler aux aristocrates du nord de la Mésopotamie leur identité religieuse, et les fortifier par une commémoration rituelle qui rassemblait les chrétiens dans leurs régions respectives en excluant leurs pairs zoroastriens. C'est pour qu'elle soit lue publiquement dans une telle occasion que l'auteur de l'*Histoire de mar Qardag* a composé la seule polémique capable de rivaliser avec le *Martyre de Péthion* pour sa complexité intellectuelle. Comme l'a montré Joel Walker dans son commentaire magistral du texte, l'hagiographe – qui avait probablement étudié dans

35. Sur le lien entre le développement du monachisme cénobitique et l'épiscopat ascétique du milieu du VI^e^ jusqu'au VII^e^ siècle, voir Bettiolo 2007, Camplani 2007, Jullien F. 2008 et Payne 2015a, p. 95-101.

36. *Histoire de mar Abba*, éd. Bedjan, p. 229, 238 ; trad. Jullien, p. 17 (§ 13), 24 (§ 19) ; Taqizadeh 1940 ; Payne 2015a, p. 117-122. Sur les fêtes et leur caractère généralement inclusif, voir Shaked 1991.

37. Wiessner 1971 ; Walker 2006, p. 121-163 ; Bruns 2009a ; Payne 2015a, p. 136-157.

les écoles monastiques de la région, peut-être à l'école de Nisibe – s'est fondé sur l'œuvre philosophique de l'Alexandrin Jean Philopon (env. 490-570), qu'il a lue soit en grec soit en traduction syriaque, pour polémiquer contre la cosmologie zoroastrienne en termes de logique aristotélicienne[38]. Jean Philopon avait affirmé, contre les polythéistes gréco-romains, que les étoiles étaient éternelles et dotées d'une âme. Adoptant les arguments logiques du philosophe romain, l'hagiographe affirmait : « tout ce qui vit, appartient au monde sensible et se meut de sa propre volonté, se lasse aussi. Et tout ce qui ne vit pas et ne se lasse pas a été mis en mouvement par quelque chose d'autre »[39]. Les étoiles, le soleil et la lune étaient donc des éléments sans vie, créés, indignes d'une vénération que l'on doit exclusivement à leur créateur. Le même argument était appliqué aux autres éléments naturels zoroastriens considérés comme sacrés, comme la terre, l'eau et le feu[40]. L'hagiographe élaborait donc sa polémique en termes philosophiques qui étaient courants et largement acceptés parmi les élites chrétienne et zoroastrienne dans la culture politique tardo-sassanide.

Ce que l'auteur n'a semble-t-il pas utilisé est l'expérience ou la connaissance du zoroastrisme réel. Il a repris l'image familière du zoroastrisme comme idolâtrie, ce qui montre que la stratégie polémique de la tradition syro-orientale ancienne était toujours répandue dans les évêchés du nord de la Mésopotamie. Les zoroastriens vénéraient bien sûr les luminaires et les éléments matériels bénéfiques, qui participaient tous à la bataille cosmique d'Ohrmazd contre Ahriman. On a, de plus, des signes de l'importance croissante de l'astrologie et de l'astronomie dans la cosmologie zoroastrienne dans une cour sassanide d'époque tardive qui rassemblait et traduisait activement la connaissance des cieux provenant de sources d'Asie du Sud et du monde gréco-romain[41]. Mais ni l'éternité des étoiles ni leur nature vivante ou non n'étaient des thèmes majeurs de la pensée cosmologique zoroastrienne ou de ses doctrines essentielles. L'objet de la polémique était un zoroastrisme imaginaire qui ressemblait plus au paganisme romain tardif qu'à la Bonne Religion de l'Iran, avec quelques modestes additions à la liste des éléments créés – la terre, l'eau et le feu – pour produire une image de la religion plausible pour une audience de la fin de l'époque sassanide. Ailleurs l'hagiographe ajoute des détails qui suggèrent une familiarité quotidienne avec les pratiques zoroastriennes, comme le rituel du *wāz* avant la consommation, mais il

38. Walker 2004 ; Walker 2006, p. 190-205.

39. *Histoire de mar Qardag*, éd. Abbeloos, p. 26 et trad. Walker, p. 29-30.

40. *Histoire de mar Qardag*, éd. Abbeloos, p. 28-29 et trad. Walker, p. 31.

41. Bladel 2009, p. 27-47 ; Panaino 2010.

n'y a pas trace dans *l'Histoire de mar Qardag* d'une connaissance intime du rituel et de la doctrine analogue à celle de l'auteur du *Martyre de Péthion*[42]. Le refus de se compromettre avec la doctrine ou les rites zoroastriens – dont l'hagiographe, un savant, pouvait avoir connaissance – montre qu'en tant que représentant des autorités ecclésiastiques d'Arbèles, il ne considérait pas la Bonne Religion comme une menace pour l'intégrité de sa communauté. Les différences que l'on constate dans la stratégie de polémique entre le plateau iranien et le nord de la Mésopotamie à la fin de l'époque sassanide témoignent que, selon les régions, les communautés chrétiennes ont eu des relations différentes avec le zoroastrisme. Celles du plateau ont connu les rites et doctrines de la Bonne Religion comme des éléments centraux des relations sociales et politiques, comme du paysage, réel ou imaginaire. Pour les communautés de Mésopotamie, c'est seulement l'élite dirigeante – peu nombreuse – qui a pratiqué la religion, dans des temples du feu situés soit dans des villes qui avaient aussi des églises chrétiennes soit dans des résidences aristocratiques. La distance – spatiale et sociale – entre les zoroastriens et leurs rites, d'une part, et les adeptes des autres religions, d'autre part, se reflète dans le fait que les hagiographes du nord de la Mésopotamie ont continué à représenter la Bonne Religion comme une variante iranienne du polythéisme gréco-romain.

La référence à la philosophie aristotélicienne a toutefois permis à l'auteur de l'*Histoire de mar Qardag*, dans le contexte social et politique tardo-sassanide, une polémique plus favorable à la religion chrétienne que ne l'aurait été une vraie compromission avec le zoroastrisme. Au VI^e^ siècle, les rencontres interreligieuses à la cour iranienne ont connu un important changement. Khusro I^er^ a introduit une pratique familière dans le monde romain, mais qui était jusque-là inconnue en Iran : la dispute publique entre des partis opposés sur le plan philosophique ou religieux, menée selon des termes logiques communs[43]. L'intérêt porté par le dernier Sassanide à un discours et un cadre de pensée philosophique interculturel dans l'argumentation est visible dans la protection accordée à la philosophie gréco-romaine, et particulièrement à l'œuvre de Paul

42. L'hagiographie syro-orientale de la fin de l'époque sassanide témoigne de façon générale d'une familiarité avec les rituels et pratiques zoroastriens mais ne s'engage pas dans la polémique contre la cosmologie ou les croyances : *Martyre de mar Grigor*, éd. Bedjan, p. 354-355, trad. Jullien, p. 50-51 (§ 6) ; *Histoire de Rabban mar Saba*, p. 644 ; Babaï le Grand, *Histoire de Gīwargīs*, p. 435-438 ; Išoʿyahb III d'Adiabène, *Histoire d'Išoʿsabran*, p. 516, 569 ; *Martyre de Širin*, p. 119 (texte) et 22 (trad.) ; Jullien C. 2004 ; Jullien F. 2015 ; Payne 2015a, p. 120-121.

43. *Sīrat Ānūširwān*, éd. Imāmi, p. 191-192 et trad. Grignaschi, p. 18-19 ; Jean d'Éphèse, *Histoire ecclésiastique*, p. 316-317.

le Perse, dont le *Traité sur la logique d'Aristote* introduisait le roi des rois à la logique de la dialectique[44]. Avant le milieu du VI^e^ siècle, les récits zoroastriens de rencontres interreligieuses étaient présentés comme une ordalie. Les éléments sacrés – comme le feu, des métaux fondus ou l'eau – étaient censés déterminer la véracité des prétentions à la vérité religieuse et bien sûr les zoroastriens sortaient victorieux des confrontations avec les spécialistes d'autres religions[45]. Les chrétiens, de leur côté, écrivaient leur propre version de l'ordalie en réponse aux récits zoroastriens : le *Martyre de Péthion* comprend un récit détaillé de la subversion de l'ordalie, qui rejette expressément les prétentions cosmologiques selon lesquelles les éléments auraient le pouvoir d'être un test de vérité[46]. Mais l'évolution, au VI^e^ siècle, de l'ordalie à la dispute à la cour a été si complète que même le plus célèbre de ceux qui requièrent l'ordalie, le légendaire *mowbed* du IV^e^ siècle Adurbad, a été réinterprété comme un adepte de la dialectique rationnelle[47].

Le but de la dispute à l'époque tardo-sassanide était de réaffirmer la supériorité culturelle du zoroastrisme comme corps de savoir qui pouvait contenir et subordonner toutes les autres formes de savoirs, y compris les sciences et la philosophie gréco-romaine ou sud-asiatique[48]. L'auteur de l'*Histoire de mar Qardag* donnait une réponse à cette prétention[49]. En montrant que les derniers développements de la tradition philosophique alexandrine étaient en faveur d'une cosmologie chrétienne plus que zoroastrienne, l'hagiographe sapait les prétentions de la cour à son époque de mettre toutes les sciences sous le chapeau de la Bonne Religion. L'enjeu ici était moins la vérité ou l'erreur de la cosmologie zoroastrienne que sa compatibilité avec la philosophie aristotélicienne, un savoir partagé par les chrétiens et les zoroastriens. L'hagiographe fournissait à l'élite chrétienne qui entendait ou lisait le texte une série d'arguments sur la vérité des doctrines chrétiennes par rapport à celles de la Bonne Religion selon le cadre de la dispute dont la cour avait fait une norme. En d'autres termes, l'auteur initiait les aristocrates du nord de la Mésopotamie à un

44. Bruns 2009b.

45. Sur l'ordalie zoroastrienne, voir les travaux fondamentaux de Perikhanian 1979 et Macuch 1987.

46. Payne 2015a, p. 87-91. Gignoux 2000 fournit des références à d'autres récits d'ordalies dans la littérature hagiographique syro-orientale.

47. Asmussen 1971.

48. Payne 2016b.

49. Voir l'accent mis par l'hagiographe sur la nature inanimée des corps matériels même dans les récits de miracles : Walker 2006, p. 204.

discours d'argumentation religieuse et de rencontre acceptable à la cour, tout en polémiquant contre la religion dominante. C'était une forme de polémique – fondée sur des normes communes – propice à la coopération interreligieuse, même entre des parties dont les cosmologies et le discours rationnel étaient fondamentalement incompatibles.

Disputer avec des mots a favorisé la collaboration plutôt que le conflit entre chrétiens et zoroastriens. Pour les chrétiens qui prenaient part aux institutions et aux réseaux iraniens, il était indispensable d'avoir des frontières stables qui protégeaient leur identité religieuse de la contamination, de l'érosion ou de l'effacement. Le développement de la polémique entre le IVe et le début du VIIe siècle fournit un indice de l'assimilation et de l'acculturation des chrétiens, tandis que les frontières établies par les textes polémiques bougeaient selon les circonstances où se trouvaient leurs auteurs. D'une part, les chefs ecclésiastiques ont écrit et transmis des ouvrages que les membres de leurs communautés pouvaient mettre en œuvre tant pour jouer leur rôle social et politique dans le cadre iranien que pour rester chrétiens – ou plutôt pour devenir les chrétiens orthodoxes que l'élite ecclésiastique souhaitait. Si la réutilisation de thèmes polémiques familiers tirés de l'hagiographie romaine convenait à des chrétiens du IVe siècle assez distants de l'élite zoroastrienne, la fréquentation de plus en plus intime entre les sous-élites chrétiennes – ou même des aristocrates chrétiens – et leurs supérieurs zoroastriens exigeait de rendre compte de façon plus complexe de la différence entre christianisme et zoroastrisme que la présentation binaire polythéisme *versus* monothéisme, idolâtre *versus* révérant-Dieu. La polémique tardo-sassanide a décrit la religion en termes de cosmologies incommensurables et a défini, de manière plus plausible sinon juste, les rites et croyances caractéristiques de la Bonne Religion que les chrétiens syro-orientaux devaient rejeter. En faisant cela, ils ont aussi tracé des espaces politiques, des pratiques et des identités que chrétiens et zoroastriens pouvaient partager, comme la terre, en tant que lieu d'appartenance, la lignée patrilinéaire, la vaillance aristocratique et la dialectique aristotélicienne. D'autre part, les chefs ecclésiastiques se distinguaient de leur auditoire comme les arbitres des attitudes légitimes dans leurs communautés. Tous les textes polémiques étudiés montrent l'implication croissante des élites laïques chrétiennes – distinctes géographiquement et socialement – dans les réseaux et institutions iraniens. Si les chefs ecclésiastiques participaient aussi à l'impérialisme iranien et en tiraient bénéfice, leur autorité reposait moins sur leur aptitude à adopter les pratiques de l'élite iranienne – comme celles qui permettaient de fonder et de préserver une

maison aristocratique – et plus sur des sources religieuses autonomes, et particulièrement l'ascétisme, à partir du début du VI^e^ siècle. La polémique syro-orientale a donc élevé deux frontières aussi visibles dans les relations sociales iraniennes, entre chrétiens et zoroastriens, d'un côté, et entre les élites laïques chrétiennes et les chefs ecclésiastiques, de l'autre.

Bibliographie

Babaï le Grand, *Histoire de Giwargis* : Paul Bedjan (éd.), *Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques, nestoriens*, Paris – Leipzig, 1895, p. 416-571.

Grand massacre du Khuzistan : Paul Bedjan (éd.), *Acta martyrum et sanctorum syriace. 2*, Paris – Leipzig, 1891, p. 241-248.

Histoire de Karka d-Bet-Slok : Paul Bedjan (éd.), *Acta martyrum et sanctorum syriace. 2*, Paris – Leipzig, 1891, p. 507-535.

Histoire de mar Abba :

- Paul Bedjan (éd.), *Histoire de mar Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de laïcs nestoriens*, Paris – Leipzig, 1895, p. 206-287.
- Florence Jullien (éd. et trad.), *Histoire de Mār Abba, catholicos de l'Orient ; Martyres de Mār Grigor, général en chef du roi Khusro I^er^ et de Mār Yazd-panāh, juge et gouverneur*, Louvain, 2015 (CSCO 658-659, Syr. 254-255), I, p. 3-41 T ; II, p. 3-43 V.

Histoire de mar Qardag :

- Jean Baptiste Abbeloos (éd.), « Acta Mar Kardaghi », *Analecta Bollandiana* 9, 1890, p. 5-106.
- Joel T. Walker (trad. angl.), *The Legend of Mar Qardagh: Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq*, Berkeley, 2006 (The Transformation of the Classical Heritage 40), p. 19-61.

Histoire de Rabban mar Saba : Paul Bedjan (éd.), *Acta martyrum et sanctorum syriace. 2*, Paris – Leipzig, 1891, p. 635-680.

Histoire de Siméon bar Ṣabbaʿe :

- Michael Kmoskó (éd. et trad. lat.), S. Simeon bar Ṣabbaʿe, *Martyrium et Narratio*, dans *Patrologia Syriaca. 1, 2*, Parisiis, 1907, col. 778-960.
- Kyle Smith (éd. et trad. angl.), *The Martyrdom and the History of Blessed Simeon bar Ṣabbaʿe*, Piscataway, 2014 (Persian Martyr Acts in Syriac. Text and Translation 3), p. 68-210.

Išoʿyahb III d'Adiabène, *Histoire d'Išoʿsabran* : Jean-Baptiste Chabot (éd.), « Histoire de Jésus-Sabran », *Nouvelles archives des missions scientifiques et littéraires* 7, 1897, p. 485-584.

Jean d'Éphèse, *Histoire ecclésiastique* : Ernest W. Brooks (éd.), *Iohannis Ephesini Historiae ecclesiasticae pars tertia*, Louvain, 1935.

Mar Abba, *Règles du mariage* : Eduard Sachau (éd. et trad.), *Syrische Rechtsbücher. 3*, Berlin, 1914, p. 258-285.

Martyre de 111 hommes et 9 femmes : Paul Bedjan (éd.), *Acta martyrum et sanctorum syriace. 2*, Paris – Leipzig, 1891, p. 291-295.

Martyre d'Aqebshma : Paul Bedjan (éd.), *Acta martyrum et sanctorum syriace. 2*, Paris – Leipzig, 1891, p. 351-396.

Martyre de Jacques l'Intercis : Paul Bedjan (éd.), *Acta martyrum et sanctorum syriace. 2*, Paris – Leipzig, 1891, p. 539-58.

Martyre de mar Grigor :

- Paul Bedjan (éd.), *Histoire de mar Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de laïcs nestoriens*, Paris – Leipzig, 1895, p. 347-394.

– Florence Jullien (éd. et trad.), *Histoire de Mār Abba, catholicos de l'Orient ; Martyres de Mār Grigor, général en chef du roi Khusro I^er^ et de Mār Yazd-panāh, juge et gouverneur*, Louvain, 2015 (CSCO 658-659, Syr. 254-255), I, p. 45-72 T ; II, p. 45-74 V.

Martyre de Marthe :
– Paul Bedjan (éd.), *Acta martyrum et sanctorum syriace. 2*, Paris – Leipzig, 1891, p. 233-241.
– Sebastian P. Brock & Susan Ashbrook Harvey (trad. angl.), *Holy Women of the Syrian Orient*, Berkley – Los Angeles – London, 1998[2] (The Transformation of the Classical Heritage 13), p. 67-73.

Martyre de Peroz : Paul Bedjan (éd.), *Acta martyrum et sanctorum syriace. 4,* Paris – Leipzig, 1895, p. 253-262.

Martyres de Péthion, Adurohrmazd et Anahid : Paul Bedjan (éd.), *Acta martyrum et sanctorum syriace. 2*, Paris – Leipzig, 1891, p. 559-631, et pour la version sogdienne, Nicholas Sims-Williams (éd. et trad. angl.), *The Christian Sogdian Manuscript C2*, Berlin, 1985, p. 31-68.

Martyre de Pusaï : Paul Bedjan (éd.), *Acta martyrum et sanctorum syriace. 2*, Paris – Leipzig, 1891, p. 208-232.

Martyre de Siméon bar Ṣabbaʿe :
– Michael Kmoskó (éd. et trad. lat.), S. Simeon bar Ṣabbaʿe, *Martyrium et Narratio,* dans *Patrologia Syriaca. 1, 2*, Parisiis, 1907, col. 714-778.
– Kyle Smith (éd. et trad. angl.), *The Martyrdom and the History of Blessed Simeon bar Ṣabbaʿe*, Piscataway, 2014 (Persian Martyr Acts in Syriac. Text and Translation 3), p. 6-58.

Martyre de Širin : Paul Devos (éd.), « Sainte Širīn, martyre sous Khusrau 1^er^ Anōšarvān », *Analecta Bollandiana* 64, 1946, p. 87-131, et (trad.) « La jeune martyre perse sainte Širin », *Analecta Bollandiana* 112, 1994, p. 5-31.

Sīrat Ānūširwān :
– Abū al-Qāsim Imāmi (éd.), *Tajārib al-umam*, Tehran, 1987, p. 188-209.
– Mario Grignaschi (trad.), « Quelques spécimens de la littérature sassanide conservés dans les bibliothèques d'Istanbul », *Journal asiatique* 254, 1966, p. 1-142.

Études modernes

Abramowski 2011 : Luise Abramowski, « Der Bischof von Seleukia-Ktesiphon als Katholikos und Patriarch der Kirche des Ostens », dans D. Dumazhnov & H. R. Seeliger (éds), *Syrien im 1.-7. Jahrhundert nach Christus*, Tübingen, p. 1-55.

Asmussen 1971 : Jens Asmussen, « Einige Bemerkungen zur sasanidischen Handarz-Literatur », dans E. Cerulli (éd.), *La Persia nel Medioevo*, Roma, p. 269-276.

Azad 2016 : Arezou Azad, « Living Happily Ever after: Fraternal Polyandry, Taxes, and "the House" in Early Islamic Bactria », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 79, p. 33-56.

Becker 2002 : Adam H. Becker, « Anti-Judaism and Care for the Poor in Aphrahat's Demonstration 20 », *Journal of Early Christian Studies* 10, 3, p. 305-327.

Bettiolo 2007 : Paolo Bettiolo, « Contrasting Styles of Ecclesiastical Authority and Monastic Life in the Church of the East at the Beginning of the Seventh Century », dans A. Camplani & G. Filoramo (éds), *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism*, Leuven, p. 297-331.

Bladel 2009 : Kevin van Bladel, *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science*, Oxford.

Brock 2008 : Sebastian P. Brock, « Saints in Syriac: A Little Tapped Resource », *Journal of Early Christian Studies* 16, p. 181-196.

Bruns 2009a : Peter Bruns, « Das Martyrium des hl. Mar Qardagh (BHO 555, 56): Ein christlich-iranischer Ritter- und Bekehrungsroman », dans H. Grieser & A. Merkt (éds), *Volksglaube im antiken Christentum*, Darmstadt, p. 187-202.

Bruns 2009b : Peter Bruns, « Paul der Perser: Christ und Philosoph im spätantiken Sasanidenreich », *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 104, p. 28-53.

Bruns 2014 : Peter Bruns, « Antizoroastrische Polemik in den Syro-Persischen Märtyrerakten », dans G. Herman (éd.), *Jews, Christians and Zoroastrians: Religious Dynamics in a Sasanian Context*, Piscataway, p. 47-65.

Camplani 2007 : Alberto Camplani, « The Revival of Persian Monasticism (Sixth to Seventh Centuries): Church Structures, Theological Academy, and Reformed Monks », dans A. Camplani & G. Filoramo (éds), *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism*, Louvain, p. 277-295.

Canepa 2009 : Matthew P. Canepa, *The Two Eyes of the Earth: Art and Ritual of Kingship between Rome and Sasanian Iran*, Berkeley.

Canepa 2013 : Matthew P. Canepa, « Building a New Vision of the Past in the Sasanian Empire: The Sanctuaries of Kayānsīh and Great Fires of Iran », *Journal of Persianate Studies* 6, p. 64-90.

Cantera 2004 : Alberto Cantera, *Studien zur Pahlavi-Übersetzung des Avesta*, Wiesbaden.

Ciancaglini 2008 : Claudia Ciancaglini, *Iranian Loanwords in Syriac*, Wiesbaden.

Daryaee 2010 : Touraj Daryaee, « The Idea of Ērānšahr: Jewish, Christian, and Manichaean Views in Late Antiquity », dans C. G. Cereti (éd.), *Iranian Identity in the Course of History: Proceedings of the Conference Held in Rome, 21-24 September 2005*, Roma, p. 91-108.

Debié 2010 : Muriel Debié, « L'Empire perse et ses marges », dans J.-R. Armogathe, P. Montaubin, & M.-Y. Perrin (éds), *Histoire générale du christianisme des origines au XV^e siècle*, Paris, p. 611-646.

Gerö 1982 : Stephen Gerö, « The See of Peter in Babylon: Western Influences on the Ecclesiology of Early Persian Christianity », dans N. Garsoïan, T. Matthews, & R. Thomson (éds), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington, p. 45-51.

Gignoux 2000 : Philippe Gignoux, « Une typologie des miracles des saints et martyrs perses dans l'Iran sassanide », dans D. Aigle (éd.), *Miracle et Karāma : hagiographies médiévales comparées*, Turnhout, p. 499-523.

Gignoux 2011 : Philippe Gignoux, « Réflexions sur l'hagiographie et le multilinguisme des chrétiens syro-orientaux », dans F. Jullien & M.-J. Pierre (éds), *Monachismes d'Orient*, Turnhout, p. 123-132.

Gyselen & Gasche 1994 : Rika Gyselen & Hermann Gasche, « Suse et Ivān-e Kerkha, capitale provinciale d'Ērān-Xwarrah-Šāpūr », *Studia Iranica* 23, p. 19-35.

Huff 1995 : Dietrich Huff, « Beobachtungen zum Čahartaq und zur Topographie zum Girre », *Iranica Antiqua* 30, p. 71-92.

Hutter 2003 : Manfred Hutter, « Mār Aba and the Impact of Zoroastrianism on Christianity in the 6th Century », dans C. Cereti, M. Maggi & E. Provasi (éds), *Religious Themes and Texts of Pre-Islamic Iran and Central Asia: Studies in Honor of Prof. Gherardo Gnoli on the Occasion of His 65th Birthday*, Wiesbaden, p. 167-173.

Jullien C. 2004 : Christelle Jullien, « Peines et supplices dans les Actes des Martyrs persans et droit sassanide : nouvelles prospections », *Studia Iranica* 33, p. 243-269.

Jullien C. 2006 : Christelle Jullien, « Kaškar "la sublime" et sa singulière prééminence sur le siège patriarcal de Séleucie-Ctésiphon », dans A. Panaino & A. Piras (éds), *Proceedings*

of the 5th Conference of the Societas Iranologica Europaea. 1, Ancient and Middle Iranian Studies, Milano, p. 543-552.

Jullien C. 2011 : Christelle Jullien, « Les chrétiens déportés dans l'Empire sassanide sous Šābūr Ier », *Studia Iranica* 40, p. 288-293.

Jullien F. 2008 : Florence Jullien, *Le monachisme en Perse : la réforme d'Abraham le Grand, père des moines d'Orient*, Louvain (CSCO 622, Subsidia 121).

Jullien F. 2015 : Florence Jullien, « Contacts et échanges mazdéo-chrétiens sous Husraw Ier : l'apport de textes syriaques contemporains », dans C. Jullien (éd.), *Husraw Ier, reconstructions d'un règne : sources et documents*, Paris (Studia Iranica. Cahier 53), p. 175-193.

Jullien & Jullien 1999 : Christelle Jullien & Florence Jullien, « Les Actes de Mār Māri : une figure apocryphe au service de l'unité communautaire », *Apocrypha* 10, p. 177-194.

König 2010 : Götz König, *Geschlechtsmoral und Gleichgeschlechtlichkeit im Zoroastrismus*, Wiesbaden.

Macuch 1987 : Maria Macuch, « Die Erwähnung der Ordalzeremonie des Ādurbād i Māraspandān im Ardā Wirāz Nāmag », *Archaeologische Mitteilungen aus Iran* 20, p. 319-322.

Macuch 1991 : Maria Macuch, « Inzest im vorislamischen Iran », *Archaeologische Mitteilungen aus Iran* 24, p. 141-154.

Macuch 1995 : Maria Macuch, « Herrschaftskonsolidierung und sasanidische Familienrecht: Zum Verhältnis von Kirche und Staat unter den Sasaniden », dans Ch. Reck & P. Zieme (éds), *Iran und Turfan: Beiträge Berliner Wissenschaftler, Werner Sundermann zum 60. Geburtstag gewidmet*, Wiesbaden, p. 149-167.

Macuch 2010a : Maria Macuch, « Legal Constructions of Identity in the Sasanian Period », dans C. G. Cereti (éd.), *Iranian Identity in the Course of History: Proceedings of the Conference Held in Rome, 21 -24 September 2005*, Roma, p. 193-212.

Macuch 2010b : Maria Macuch, « Incestuous Marriage in the Context of Sasanian Family Law », dans M. Macuch, D. Weber & D. Durkin-Meisterernst (éds), *Ancient and Middle Iranian Studies: Proceedings of the Sixth European Conference of Iranian Studies*, Wiesbaden, p. 133-148.

Mardirossian 2004 : Aram Mardirossian, *Le livre des canons arméniens (Kanonagirk' Hayoc') de Yovhannēs Awjnec'i : Église, droit, et société en Arménie du IVe au VIIIe siècle*, Louvain (CSCO 606, Subsidia 116).

Mariès 1924 : Louis Mariès, *Le De Deo d'Eznik de Kołb, connu sous le nom de "Contre les Sectes" : études de critique littéraire et textuelle*, Paris.

Mcdonough 2008 : Scott John Mcdonough, « Bishops or Bureaucrats? Christian Clergy and the State in the Middle Sasanian Period », dans D. Kennet & P. Luft (éds), *Current Research in Sasanian Archaeology, Art and History*, Oxford, p. 87-92.

Mosig Walburg 2005 : Karin Mosig Walburg, « Christenverfolgung und Römerkrieg: Zu Ursachen, Ausmaß und Zielrichtung der Christenverfolgung unter Šāpūr II », *Iranistik* 7, p. 5-84.

Mosig Walburg 2010 : Karin Mosig Walburg, « Deportationen römischer Christen in das Sasanidenreich durch Šabuhr I. und ihre Folgen: Eine Neubewertung », *Klio* 92, 1, p. 117-156.

Nau 1927 : François Nau, « Étude historique sur la transmission de l'Avesta et sur l'époque probable de sa dernière rédaction », *Revue de l'histoire des religions* 95, p. 149-199.

Nöldeke 1893 : Theodor Nöldeke, « Syrische Polemik gegen die persische Religion », dans *Festgruss an Rudolf von Roth zum Doktor-Jubiläum 24. August 1893 von seinen Freunden und Schülern*, Stuttgart, p. 34-38.

Overlaet 2013 : Bruno Overlaet, « And Man Created God? Kings, Priests and Gods on Sasanian Investiture Reliefs », *Iranica Antiqua* 48, p. 313-354.

Panaino 2008 : Antonio Panaino, « The Zoroastrian Incestuous Unions and Christian Sources and Canonical Laws: Their (Distorted) Aetiology and Some of the Problems », dans C. Jullien (éd.), *Controverses des chrétiens dans l'Iran sassanide*, Paris (Studia Iranica. Cahier 36. Chrétiens en terre d'Iran 2), p. 69-87.

Panaino 2010 : Antonio Panaino, « The Astronomical Conference of the Year 556 and the Politics of Xusraw Anōšāg-ruwān », dans H. Börm & J. Wiesehöfer (éds), *Commutatio et contentio: Studies in the Late Roman, Sasanian, and Early Islamic Near East*, Düsseldorf, p. 293-306.

Payne 2011 : Richard Payne, « The Emergence of Martyrs' Shrines in Late Antique Iran: Conflict, Consensus and Communal Institutions », dans P. Sarris, M. Dal Santo & P. Booth (éds), *An Age of Saints? Power, Conflict, and Dissent in Early Medieval Christianity*, Leiden – Boston (Brill's Series on the Early Middle Ages 20), p. 89-113.

Payne 2013 : Richard Payne, « Cosmology and the Expansion of the Iranian Empire, 502-628 CE », *Past & Present* 220, p. 3-33.

Payne 2015a : Richard Payne, *A State of Mixture: Christians, Zoroastrians, and Iranian Political Culture in Late Antiquity*, Berkeley.

Payne 2015b : Richard Payne, « East Syrian Bishops, Elite Households, and Iranian Law after the Islamic Conquest », *Iranian Studies* 48, p. 5-32.

Payne 2016a : Richard Payne, « Sex, Death, and Aristocratic Empire: Iranian Jurisprudence in Late Antiquity », *Comparative Studies in Society and History* 58, p. 519-549.

Payne 2016b : Richard Payne, « Iranian Cosmopolitanism: World Religions at the Late Sasanian Court », dans M. Lavan, R. Payne & J. Weisweiler (éds), *Cosmopolitanism and Empire: Universal Rulers, Local Elites, and Cultural Integration in the Ancient Near East and Mediterranean*, Oxford, p. 209-230.

Peeters 1910 : Paul Peeters, « S. Eleutherios-Guhištazad », *Analecta Bollandiana* 29, p. 151-156.

Perikhanian 1979 : Anahit Perikhanian, « Ordalya i Klyatva v Sudoproizvodstve Doislamskovo Irana », *Peredneaziatskii Sbornik* 3, p. 182-192.

Pierre 2008 : Marie-Joseph Pierre, « Thèmes de la controverse d'Aphraate avec les tendances judaïsantes de son Église », dans C. Jullien (éd.), *Controverses des chrétiens dans l'Iran sassanide*, Paris (Studia Iranica. Cahier 36. Chrétiens en terre d'Iran 2), p. 115-128.

Reinink 1999 : Gerrit J. Reinink, « Babai the Great's *Life of George* and the Propagation of Doctrine in the Late Sasanian Empire », dans J. W. Drijvers & J. M. Watt (éds), *Portraits of Spiritual Authority: Religious Power in Early Christianity, Byzantium, and the Christian Orient*, Leiden, p. 171-193.

Reinink 2009 : Gerrit J. Reinink, « Tradition and the Formation of the "Nestorian" Identity in Sixth to Seventh Century Iraq », dans B. Ter Haar Romeny (éd.), *Religious Origins of Nations? The Christian Communities of the Middle East*, Leiden (= *Church History and Religious Culture* 89), p. 217-250.

Rezania 2010 : Kianoosh Rezania, *Die zoroastrische Zeitvorstellung: Eine Untersuchung über Zeit- und Ewigkeitsvorstellungen und die Frage des Zurvanismus*, Wiesbaden.

Rist 2009 : Josef Rist, « Geschichte und Geschichten: Die Christenverfolgungen in Edessa und ihr populäres Echo in den syrischen Märtyrerakten », dans H. Grieser & A. Merkt (éds), *Volksglaube im antiken Christentum*, Darmstadt, p. 157-175.

SCHWAIGERT 1989 : Wolfgang SCHWAIGERT, *Das Christentum im Ḫūzistān im Rahmen der frühen Kirchengeschichte Persiens bis zur Synode von Seleukeia-Ktesiphon im Jahre 410*, thèse de doctorat, Philipps-Universität Marburg.

SHAKED 1991 : Shaul SHAKED, « Aspekte von Noruz, dem iranischen Neujahrsfest », dans J. Assmann (éd.), *Das Fest und das Heilige: Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt*, Gütersloh, p. 88-102.

SHAKED 1992 : Shaul SHAKED, « The Myth of Zurvan: Cosmogony and Eschatology », dans I. Gruenwald, Sh. Shaked & G. Stroumsa (éds), *Messiah and Christos: Studies in the Jewish Origins of Christianity Presented to David Flusser*, Tübingen, p. 219-240.

SHAKED 2004 : Shaul SHAKED, « The Yasna Ritual in Pahlavi Literature », dans M. Stausberg (éd.), *Zoroastrian Rituals in Context*, Leiden, p. 333-334.

SHAKED 2008 : Shaul SHAKED, « Religion in the Late Sasanian Period: Eran, Aneran, and Other Religious Designations », dans V. Sarkhosh Curtis & S. Stewart (éds), *The Sasanian Era: The Idea of Iran. 3*, London, p. 103-117.

SHAYEGAN 2013 : Rahim SHAYEGAN, « Sasanian Political Ideology », dans D. Potts (éd.), *The Oxford Handbook of Ancient Iran*, Oxford, p. 805-813.

SMITH 2016 : Kyle SMITH, *Constantine and the Captive Christians of Persia: Martyrdom and Religious Identity in Late Antiquity*, Oakland.

TAQIZADEH 1940 : Sayyed H. TAQIZADEH, « The Iranian Festivals Adopted by the Christians and Condemned by the Jews », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 10, p. 632-653.

TUBACH 1997 : Jürgen TUBACH, « Der Apostel Thomas in China: Die Herkunft einer Tradition », *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 108, p. 58-74.

TUBACH 1986 : Jürgen TUBACH, *Im Schatten des Sonnengottes: Der Sonnenkult in Edessa, Ḥarrān, und Ḥaṭrā am Vorabend der christlichen Mission*, Wiesbaden.

WALKER 2004 : Joel WALKER, « Against the Eternity of the Stars: Disputation and Christian Philosophy in Late Sasanian Mesopotamia », dans A. Carile *et al.* (éds), *La Persia e Bisanzio: Convegno internazionale, Roma 14-18 ottobre 2002*, Roma (Atti dei Convegni Lincei 201), p. 510-537.

WALKER 2006 : Joel WALKER, *The Legend of Mar Qardagh: Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq*, Berkeley (The Transformation of the Classical Heritage 40).

WALKER 2012 : Joel WALKER, « From Nisibis to Xi'an: The Church of the East in Late Antique Eurasia », dans S. F. Johnson (éd.), *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, Oxford, p. 994-1052.

WIESSNER 1967 : Gernot WIESSNER, *Zur Märtyrerüberlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II.*, Göttingen.

WIESSNER 1968 : Gernot WIESSNER, « Zum Problem der zeitlichen und örtlichen Festlegung der erhaltenen syro-persischen Märtyrerakten: Das Pusai-Martyrium », dans *Paul de Lagarde und die syrische Kirchengeschichte*, Göttingen, p. 231-251.

WIESSNER 1971 : Gernot WIESSNER, « Christlicher Heiligenkult im Umkreis eines sassanidischen Großkönigs », dans W. Eilers (éd.), *Festgabe deutscher Iranisten zur 2500 Jahrfeier Irans*, Stuttgart, p. 141-155.

Pour une lecture des dialogues islamo-chrétiens en syriaque à la lumière des controverses internes à l'islam*

Barbara Roggema
Ruhr Universität Bochum

Au moment où les chrétiens syriaques assistèrent à l'avènement de l'islam, ils étaient déjà bien équipés du point de vue dialectique pour défendre leurs croyances contre les revendications de cette nouvelle religion. Après tout, la défense de leur doctrine et de leur communauté contre des communautés rivales avait été une préoccupation majeure des auteurs syriaques depuis des siècles. Les défenseurs lettrés des Églises syriaques avaient en effet appris à diriger leurs flèches les plus acérées sur des rivaux qui les entouraient de toutes parts, qu'ils fussent juifs, zoroastriens, manichéens, mais surtout sur leurs adversaires dans les controverses christologiques continuelles[1]. Non seulement ils avaient mis au point des méthodes et des argumentations apologétiques, mais ils avaient aussi appris à ajouter une vigueur persuasive à leur discours, en décrivant par exemple comment l'erreur de leur adversaire était mise au jour au cours du procès par une ordalie, comment les gouvernants qui présidaient aux controverses soutenaient la seule parole de vérité, et comment la piété et la modestie des apologistes les empêchaient de changer de point de vue en échange d'un gain matériel ici-bas.

L'argumentation qui avait été ainsi développée et les *topoi* narratifs s'avérèrent utiles lorsque les chrétiens syriaques ont commencé à se confronter à l'islam. Cela fait bien longtemps qu'on s'intéresse aux textes qui ont été conservés. Les pionniers qui ont défriché le domaine au début

* Je tiens à remercier l'European Research Council (ERC), qui a subventionné ce projet dans le cadre des projets DEBIDEM (King's College à Londres) et JEWSEAST (Ruhr Universität à Bochum).

1. Pour un aperçu de la grande quantité de disputes conservées datant d'avant la période islamique, voir les descriptions de la *Clavis* à la fin et les différents chapitres à l'intérieur du présent volume.

Les controverses religieuses en syriaque, F. Ruani (éd.), Paris, 2016 (Études syriaques 13), p. 261-293.

du XX^e siècle, Alphonse Mingana et François Nau, ont rendu accessibles quelques-uns des textes principaux. À partir de la fin des années 1970, leurs successeurs, Sebastian Brock, Sidney Griffith, Gerrit Reinink et d'autres ont montré que les premiers textes syriaques sur l'islam ne fournissaient pas seulement un tableau intéressant des débuts du dialogue islamo-chrétien, mais constituaient aussi des sources pour l'histoire de l'avènement de l'islam[2]. L'intérêt pour ces textes n'a cessé de croître depuis lors, mais ce n'est que tout récemment qu'ont paru l'édition et traduction de l'un des textes les plus importants, le *Dialogue entre un moine de Bet Ḥale et un notable arabe*[3], ainsi que la toute première monographie sur le sujet. L'ouvrage de Michael Penn, *Envisioning Islam: Syriac Christians and the Early Muslim World*[4], constitue en effet une synthèse pénétrante de la recherche antérieure accompagnée d'une lecture stimulante et renouvelée des sources. En même temps que la monographie, Penn a publié une anthologie des textes syriaques qui traitent de l'islam entre le VII^e et le IX^e siècle[5]. Ces deux ouvrages nous rappellent que les textes qui font état des rapports qu'entretiennent les chrétiens syriaques avec l'islam appartiennent à des genres très différents ; si on les examine tous ensemble, ces écrits peuvent révéler les formes multiples sous lesquelles s'est manifesté l'impact de l'islam sur les communautés des chrétiens syriaques au cours du temps, et comment ces communautés ont fini par construire leur propre vision de l'histoire, et de leur rôle dans celle-ci, en réponse à la vie qu'ils menaient au sein du monde islamique. Parmi ces textes, il y a des chroniques, des œuvres juridiques, des ouvrages exégétiques, des traités théologiques, des textes hagiographiques et martyrologiques[6], mais deux genres spécifiques ont fait l'objet d'une attention toute particulière : les apocalypses et les dialogues interreligieux. Ce deuxième genre – celui de textes qui se présentent comme les comptes rendus de débats entre un chrétien et un ou plusieurs musulmans sur leur foi respective, ainsi que comme des modèles pour d'autres débats –, est le sujet principal de cet article. Il s'agira en fait de regarder de plus près une grande partie des exemples conservés de ce genre, afin de comprendre dans quelle mesure les apologistes avaient connaissance de l'arrière-plan religieux de leurs opposants, et plus particulièrement s'ils étaient au courant des évolutions du débat et

2. En particulier Brock 1982 ; pour les articles de Reinink et Griffith, voir ci-dessous.
3. Taylor 2015.
4. Penn 2015a.
5. Penn 2015b.
6. Penn 2003 ; Penn 2015a ; Penn 2015b ; Hoyland 1997 ; Reinink 2005.

des controverses au sein des cercles savants musulmans. Pour ce faire, nous retracerons les éléments caractéristiques des dialogues, tout en discutant les arguments eux-mêmes, la stratégie rhétorique et les aspects originaux de plusieurs textes, qui semblent refléter une connaissance plus approfondie des évolutions au sein de l'islam qu'il n'y paraît à première vue. Indubitablement, la question la plus intrigante est : comment ces auteurs syriaques voyaient-ils l'islam et leur rapport à cette religion ? Il n'est pas si simple de répondre à cette question, parce que le plus souvent, on ne sait pas avec certitude si les concepts musulmans qui apparaissent dans les textes reflètent plus ou moins correctement l'islam de cette période, ou bien si ces idées ont été mal comprises, ou consciemment mal représentées, afin d'en faciliter la réfutation par les interlocuteurs chrétiens.

Les deux plus anciens dialogues

Le Dialogue entre le patriarche Jean Sedra et l'émir musulman

Les recherches récentes sur les réponses les plus anciennes à l'islam en syriaque ont révélé que les tout premiers dialogues islamo-chrétiens nous posent précisément ce genre de défis particuliers, parce que les chrétiens syriaques écrivaient au sujet de et contre un islam qui était encore très changeant. Le texte que la plupart des chercheurs considèrent comme le plus ancien exemple de dialogue en syriaque est le *Dialogue entre le patriarche Jean Sedra et l'émir musulman*[7]. Jean Sedra était le patriarche syro-orthodoxe d'Antioche de 630 jusqu'à sa mort en 648. L'émir qui apparaît comme son interlocuteur est dit être l'un des « *Mhaggraye* », c'est-à-dire les Agarènes, mais les termes « islam » et « musulman » ne sont pas employés. Son nom en syriaque est Bar Saʿd, et il pourrait s'agir de la figure historique dʾʿUmayr ibn Saʿd al-Anṣārī, qui fut le chef militaire du district de Homs dans les années 640[8]. La plupart des chercheurs sont d'accord sur le fait que le texte n'est pas le simple procès-verbal d'un débat réel. S'il reflète un débat qui a réellement eu lieu, en tout cas, la forme sous laquelle ce compte rendu nous est parvenu constitue une collection de *topoi* narratifs et apologétiques, intelligemment mis bout à bout, de manière à ce que le chrétien reste maître de la conversation. L'émir interroge le patriarche sur plusieurs sujets, comme l'intégrité textuelle de la Bible, les désaccords entre chrétiens sur des points de doctrine, et la question de savoir comment

7. Désormais : *Dialogue de Jean Sedra*. Voir la description correspondante dans la *Clavis* et Roggema 2009c pour les différentes éditions, traductions et études sur ce texte.

8. Samir 1987.

le Christ a pu gouverner le monde quand il se trouvait dans les entrailles de sa mère. Il y a aussi une question polémique sur la foi d'Abraham et de Moïse, et enfin une question sur les lois des chrétiens, en particulier en ce qui concerne l'héritage. Bien que les questions de l'émir soient en elles-mêmes ardues, le patriarche, par ses réponses, en renvoie une image naïve : il répond de façon apparemment convaincante, puisque l'émir ne rétorque rien pour mettre en doute la validité des arguments. Alors que dans les dialogues islamo-chrétiens de la tradition syriaque plus tardifs l'interlocuteur musulman est souvent figuré comme se laissant convaincre à la fin par le christianisme, ici l'émir semble accepter de manière tacite les remarques du patriarche, lorsqu'il s'en va après sa dernière question pour ne plus revenir. Celle-ci sonnait comme une sorte de menace, lorsque l'émir disait que les chrétiens devaient soit montrer qu'ils avaient leurs propres lois, soit « adhérer à la loi agarène *(mahgra)* »[9] ; le fait que l'émir ne soit pas revenu est probablement à interpréter comme une approbation tacite et un feu vert aux chrétiens pour se gouverner eux-mêmes comme des *dhimmīs* sous la férule de l'islam. Cela évoque l'atmosphère des négociations au moment des premières conquêtes arabo-musulmanes dans les années 640 ; par conséquent, la composition du texte pourrait bien dater de cette époque-là[10]. Mais d'autres, en particulier Gerrit Reinink, ont argumenté en faveur d'une datation plus tardive. Sous l'influence du courant dit « révisionniste » sur les origines de l'islam – courant historiographique de la fin du XX^e^ siècle qui a considéré que la formation d'une identité islamique distincte constituait un processus beaucoup plus progressif que ce que les sources musulmanes décrivent –, Reinink pensait que le texte ne pouvait être daté du milieu du VII^e^ siècle, parce qu'à cette époque-là aucun chrétien syriaque n'aurait ressenti le besoin ou été capable de présenter l'islam comme une communauté clairement distincte, pouvant donner à entendre une critique détaillée du christianisme, et nul n'aurait eu non plus de connaissance directe du Coran. Ce qui est paradoxal, c'est que Patricia Crone et Michael Cook dans leur ouvrage *Hagarism* avaient attiré l'attention sur ce texte, et lui avaient donné un certain poids dans leur analyse, considérant que le mouvement des « Agarènes », qui allait devenir l'« islam », était profondément influencé par les croyances des

9. *Dialogue de Jean Sedra*, éd. et trad. Nau, p. 262 (trad. légèrement modifiée), trad. angl. chez PENN 2008, p. 89.

10. BERTAINA 2011, p. 94, interprète le texte à la lumière d'une « gouvernance propre à la suite de la conquête islamique ("proper governance in the wake of the Islamic conquest") » et semble de ce fait aussi soutenir une datation haute. De même, SAADI 1997.

samaritains. L'émir du dialogue est en effet dépeint comme n'acceptant que des preuves provenant du Pentateuque, et pas des Prophètes (ni des Évangiles). Selon Crone et Cook, cela était significatif : « les premiers emprunts des Agarènes aux samaritains dont nous avons le témoignage est leur position face aux Écritures [...] Accepter le Pentateuque et rejeter les Prophètes est la position adoptée face aux Écritures par les samaritains. »[11] Considérant que les récits musulmans sur l'avènement de l'islam étaient « problématiques » et « manifestement pas anciens »[12], Crone et Cook s'étaient en effet tournés vers des écrits non musulmans comme le *Dialogue de Jean Sedra* pour trouver des points de vue différents sur l'islam, et ils ont apparemment accepté la datation prétendue dans les années 640 sans plus de réflexion. De bien des manières, Reinink semble convaincu de leur thèse d'une gestation lente de ce qui allait devenir l'islam classique, mais s'oppose néanmoins aux deux chercheurs avec leurs propres armes, en montrant que les sources non musulmanes sur l'avènement de l'islam peuvent être tout aussi problématiques et manifestement pas anciennes. Selon lui, la représentation de l'islam comme une religion du Pentateuque était un artifice rhétorique et apologétique d'un auteur du VIII^e^ siècle, qui voulait dépeindre l'islam comme une religion plus primitive, incapable de défier la religion chrétienne, laquelle lui était supérieure. Dans son argumentation, au VII^e^ siècle, l'islam n'aurait pas été suffisamment distinct en tant que religion nouvelle et rivale pour permettre à un auteur chrétien d'en produire une telle contre-représentation[13].

La contradiction entre ces deux thèses – celle d'une part qui considère le *Dialogue* comme un reflet assez fidèle d'un échange d'idées islamo-chrétien des tout débuts de l'islam, et celle d'autre part qui le considère comme une production littéraire raffinée du siècle suivant qui intègre des *topoi* pour la vraisemblance historique tout en déformant subrepticement les croyances musulmanes –, n'a pas encore été entièrement résolue. La tendance actuelle est de considérer la sophistication de l'argumentation comme un indice d'une composition tardive, au cours du VIII^e^ siècle. L'unique témoin, le manuscrit Londres BL Add. 17 193, est daté de l'an 874, mais si on le compare à des dialogues du IX^e^ siècle, notre texte ne possède pas d'argumentation assez développée, et personne ne s'est aventuré à le dater de cette époque-

11. Crone & Cook 1977, p. 14-15.

12. Crone & Cook 1977, p. 3.

13. Pour d'autres arguments en faveur et contre la position de Reinink, voir Hoyland 1997, p. 464-465, Penn 2008, p. 69-77, Roggema 2007, et la bibliographie dans la description de la *Clavis* correspondante.

là[14]. Nous voudrions proposer une troisième hypothèse, à savoir que le texte fait écho à une apologétique chrétienne vis-à-vis de l'islam qui est déjà plutôt évoluée, mais qu'il provient néanmoins du VII^e^ siècle. Ailleurs, nous avons examiné de près la question de l'émir au sujet de la législation de l'héritage[15]. Comment se fait-il que lorsque l'émir interroge son interlocuteur chrétien sur les lois chrétiennes, il le questionne précisément sur la législation concernant l'héritage ? Nous avons essayé de montrer que ce n'est pas un hasard si c'est précisément cet aspect juridique qui apparaît dans le *Dialogue de Jean Sedra*. La législation concernant l'héritage est le sujet le plus détaillé et le plus compliqué des études sur le droit musulman. À la source de cette extrême complexité, il y a le Coran, où l'on trouve en différents endroits des versets qui indiquent comment organiser les legs, sans pour autant proposer un système unifié qui puisse être mis en application[16]. Le *Dialogue de Jean Sedra* évoque à dessein cette difficulté juridique liée au Coran afin de permettre au chrétien d'arguer que, par contraste, leur législation est « juste et simple ». Nous avions voulu montrer que ce bref passage polémique – tel que nous l'avions compris – ne pouvait dater du VII^e^ siècle, à une époque où les études sur le droit musulman étaient encore balbutiantes. Aujourd'hui, nous avons quelques raisons de douter de cette hypothèse. Il est probable que la législation musulmane concernant l'héritage a été élaborée au cours d'une longue période, mais il est également certain qu'après la conquête de la Syrie, lorsque les nouveaux gouvernants avaient acquis de grands domaines et s'étaient unis par le mariage à des membres de l'élite locale, ce qui implique aussi des femmes chrétiennes, la question de savoir comment le patrimoine devait être partagé s'était immanquablement posée. Le Coran pouvait donner quelques directives générales, mais elles n'étaient sans doute pas suffisantes, laissant les chrétiens dans une position qui leur permettait de mettre en avant la supériorité et l'autosuffisance de leur propre système juridique. Les sources existantes pour retracer l'histoire sociale de la Syrie au milieu du VII^e^ siècle sont rares, mais il nous appartient de supposer dans tous les cas que les efforts pour systématiser les injonctions coraniques sont nés de questions réelles qui se posaient dans la société, et pas seulement dans les cercles savants du Coran. Il est évident que notre hypothèse n'est recevable que si le Coran existait déjà et qu'il était connu des gouvernants et des sujets en Syrie. Les manuscrits coraniques qui sont conservés confirment qu'on

14. Voir Penn 2015b, p. 203.

15. Roggema 2007.

16. Roggema 2007.

copiait déjà le Coran dans son intégralité au milieu du VII^e siècle[17]. Même si cela ne veut pas dire qu'il circulait déjà largement, il n'est plus nécessaire de nier la possibilité que le *Dialogue de Jean Sedra* puisse se référer à des idées venant du Coran qui étaient objets de débat dans la Syrie des débuts de l'islam, en se basant sur l'idée que le Coran n'aurait été mis par écrit qu'à la fin du VII^e et au cours du VIII^e siècle[18].

Comme il est désormais possible d'avoir la certitude que la genèse du Coran eut lieu durant la première moitié du VII^e siècle, il y a un autre point concernant le *Dialogue de Jean* qui mérite d'être pris en considération. Dans sa thèse de doctorat, Jack Tannous traite rapidement de ce texte en se concentrant sur les deux questions de l'émir, étroitement liées, posées au début du dialogue : « si c'est un seul et même évangile sans aucune différence qui est tenu par tous ceux qui sont chrétiens et portent ce nom par tout le monde » et « Pourquoi, puisque l'Évangile est un, la foi est-elle diverse ? »[19] Tannous soulève un point intéressant, en lisant ces questions à la lumière des débats intramusulmans contemporains au sujet de la collection et de la systématisation du texte coranique[20]. Il observe que c'est le troisième calife bien guidé, ʿUthmān, le contemporain du patriarche Jean Sedra, qui s'est consacré à la standardisation du Coran. Il voit dans les questions de l'émir l'écho des préoccupations des musulmans au sujet des divisions doctrinales qui seraient nées du manque d'uniformité scripturaire. En effet, le Coran mentionne et critique les controverses internes et réciproques au sein du judaïsme et du christianisme en matière doctrinale et scripturaire, ainsi que la corruption du texte biblique dont il les accuse. Il apparaît donc tout à fait indiqué de considérer qu'à une époque où les musulmans étaient particulièrement préoccupés par la conservation correcte de leur propre texte sacré, ils mirent les chrétiens non seulement face à leurs propres désaccords doctrinaux, mais aussi à la corruption de leurs Écritures comme à une cause sous-jacente possible de leurs désaccords. Étant donné l'importance accordée par le Coran à l'intégrité scripturaire, il ne paraît pas surprenant que les premiers califes aient ressenti le besoin d'avoir un Coran standardisé plutôt que plusieurs copies en désaccord. Pour reprendre les conclusions de Tannous, « les sources traditionnelles rapportent que la collection du Coran faite par ʿUthmān constitua sans doute la troisième tentative pour assembler le

17. Sinai 2014.

18. Cf. Wansbrough 1977 et Crone 1994.

19. Tannous 2010, p. 578 ; *Dialogue de Jean Sedra*, trad. Nau, p. 257 (légèrement modifiée). Voir aussi Penn 2008, p. 82 (texte), p. 86 (trad. angl.).

20. Tannous 2010, p. 578-579.

texte [...]. Lorsqu'une version consensuelle du Coran fut produite sous les ordres de ʿUthmān, il en fit envoyer des copies dans diverses régions et [...] ordonna que toutes les versions de lectures coraniques autres que celles qui se trouvaient dans sa nouvelle version soient brûlées. Il semble qu'il y ait eu une inquiétude palpable que le genre de désaccords que les musulmans associaient aux chrétiens et aux juifs puisse s'infiltrer dans la nouvelle communauté ; la destruction des textes était un moyen d'empêcher cela. »[21] En établissant un lien entre le désir de standardiser le Coran et la question de l'émir dans le *Dialogue de Jean Sedra*, Tannous présente un autre argument en faveur d'une datation du texte au VII^e^ siècle et le restitue dans un contexte historique très vraisemblable[22].

Ce n'est pas le lieu ici de passer en revue tous les arguments possibles en faveur d'une datation haute ou basse du texte. Il nous suffira de conclure en attirant l'attention en termes généraux sur certains développements récents dans les études sur les débuts de l'islam qui peuvent avoir des répercussions sur notre compréhension du *Dialogue de Jean Sedra*. On avait l'habitude de considérer les auteurs des premières réponses à l'islam en syriaque comme des témoins externes apprenant progressivement à connaître la nouvelle religion qui se développait hors de leur propre sphère géographique et à laquelle ils finirent par être confrontés. L'islam était considéré, à l'intérieur même de sa propre tradition historiographique, comme ayant vu le jour hors des milieux religieux et culturels tardo-antiques du Proche-Orient. Le courant révisionniste a permis de réajuster ce point de vue en faisant sortir le processus de genèse de l'islam de son implantation arabique et de son cadre chronologique immédiat : l'islam aurait ainsi vu le jour plus progressivement, au nord de l'Arabie, et aurait été influencé par les diverses cultures et religions des terres conquises[23]. Plus récemment, la tendance dans le monde académique a viré à nouveau : pour avoir pris acte avec toujours plus d'assurance que l'Arabie faisait partie du monde tardo-antique, on a commencé à voir la période protocoranique comme une période au cours de laquelle les idées se développaient dans un dialogue avec les cultures rivales du monde tardo-antique, à travers des processus de rejet, d'absorption et de transformation de ses idéaux religieux et sociaux[24]. Plusieurs chercheurs ont récemment mis en lumière

21. Tannous 2010, p. 579.

22. Jack Tannous n'est pas explicite au sujet de la datation, mais son analyse constitue un argument en faveur d'une datation haute.

23. Wansbrough 1978 ; Hawting 1999.

24. Neuwirth 2010 ; pour une analyse éclairante des différentes directions dans lesquelles se sont développées les études sur les débuts de l'islam, voir Kiltz 2010.

le fait que les chrétiens syriaques furent eux aussi partie prenante des discussions qui avaient lieu aux VI^e^-VII^e^ siècles dans ce milieu, terreau fertile pour la naissance de l'islam. Si l'on n'en connaît pas toujours les circuits de transmission, il apparaît désormais clairement qu'il existe des liens entre le Coran et la culture juridique syriaque, comme l'a montré Zellentin[25], entre le Coran et la littérature syriaque des questions-réponses, comme l'a montré Bertaina[26], entre le Coran et les récits (para-)bibliques syriaques, comme l'ont montré Emran el-Badawi et Joseph Witztum[27]. À la lumière de toutes ces recherches, il est sans doute temps de revoir le tableau selon lequel durant tout le VII^e^ siècle les chrétiens syriaques voyaient l'islam avec le regard de spectateurs perplexes. Il semble plus logique de penser que les chrétiens syriaques (et les locuteurs bilingues en arabe et en syriaque) avaient connaissance des idées que les musulmans étaient en train d'élaborer, lesquels appartenaient parfois aux zones grises entre les deux religions[28]. Les communautés chrétiennes et musulmanes et leurs systèmes de pensée n'étaient pas en effet déjà, ou toujours, parfaitement séparées : certains croyants hésitaient entre les deux religions et participaient aux pratiques de l'une et de l'autre (des musulmans qui se font baptiser, par exemple). La raison pour laquelle le contact rapproché entre les deux religions et la connaissance mutuelle qui s'ensuit ne sautent pas aux yeux lorsqu'on lit un texte comme le *Dialogue de Jean Sedra* est que l'un des buts du genre est précisément de réfuter l'idée qu'il ait pu exister des chevauchements conceptuels entre les deux parties dans la discussion. Il s'agit bien au contraire d'accentuer la distance et les différences. Là où le texte semble vouloir souligner la proximité avec l'autre religion, c'est à travers une image soigneusement manipulée, sans montrer la réalité qui est faite de frontières mal définies[29].

Le Dialogue entre un moine de Bet Ḥale et un notable arabe

Ces questions de distance et de proximité construites sont aussi d'une importance capitale pour la compréhension du deuxième dialogue des

25. Zellentin 2013.

26. Bertaina *à paraître*.

27. El-Badawi 2014 et Witztum 2011.

28. Tannous 2010.

29. Par exemple lorsque le prophète Muḥammad est dépeint comme un « presque chrétien », comme c'est le cas dans le *Dialogue entre le moine de Bet Ḥale et un notable arabe* ; voir ci-dessous.

débuts de l'islam, le *Dialogue entre un moine de Bet Ḥale et un notable arabe*[30]. Ce texte est plus proche des critiques classiques adressées par l'islam au christianisme et des réponses apologétiques habituelles que les chrétiens syriaques ont développées. Connu depuis longtemps grâce à l'unique manuscrit accessible, le texte a été récemment édité et traduit par David Taylor[31]. Le *Dialogue de Bet Ḥale* provient d'un milieu syro-oriental et semble n'avoir circulé que là. Le moine qui tient le rôle principal rencontre un notable arabe appartenant à l'entourage de Maslama, probablement le fils du calife ʿAbd al-Malik qui fut le gouverneur umayyade en Irak au début du VIII^e^ siècle. La plupart de chercheurs – mais pas tous – sont d'accord sur le fait que le texte fut rédigé à cette époque-là[32]. C'est une pièce raffinée et sophistiquée ; l'auteur a pu tirer parti de la longue expérience qu'avaient les chrétiens syro-orientaux dans la formulation de leur propre vérité en opposition à celle des autres. Il y dépeint un moine qui présente des arguments en faveur du christianisme lesquels auraient prétendument permis de convaincre le musulman. En effet, au début, le musulman affirme que les chrétiens prient en vain, mais à la fin du dialogue, il avoue qu'il serait devenu chrétien si ce n'était « par peur du gouvernement et de la honte publique »[33]. Le texte a beaucoup de points communs avec le *Dialogue du patriarche Timothée I^er^ avec le calife al-Mahdī*, de la fin du VIII^e^ siècle, qui a circulé beaucoup plus largement, également en arabe et dans d'autres communautés chrétiennes du Moyen-Orient[34]. Il partage aussi avec un autre texte syriaque, la *Légende de Serge Baḥira*[35], une grande partie de sa stratégie apologétique. Ces trois textes dépeignent en effet Muḥammad comme un excellent porteur du monothéisme qui n'a pas réussi à convaincre un auditoire païen des subtilités de la doctrine chrétienne[36].

Un élément central du texte est la présentation du christianisme comme le point culminant de la révélation qui avait été préfigurée dans la Bible hébraïque, dont les lois, y compris celles qui concernent le sacrifice et la circoncision, ont trouvé leur accomplissement dans les lois spirituelles du christianisme – en quelque sorte un « cours intensif » *(crash course)* en

30. Désormais : *Dialogue de Bet Ḥale*.

31. Taylor 2015. Pour un aperçu de toutes les études intéressantes qui ont paru avant cette édition, consulter la *Clavis* et Roggema 2009b.

32. Pour les arguments en faveur d'une datation à la fin du VIII^e^ siècle, voir Taylor 2015, p. 188-200.

33. *Dialogue de Bet Ḥale* § 59, éd. et trad. angl. chez Taylor 2015, p. 241.

34. Voir la *Clavis* et Heimgartner 2009.

35. Voir ci-dessous.

36. Voir l'analyse de ce thème dans Roggema 2003.

typologie chrétienne selon l'expression de Michael Penn[37]. Un autre aspect frappant du texte est la connaissance détaillée du Coran dont témoigne l'auteur : le moine connaît le nom de certaines sourates, ainsi que les lettres secrètes qui se trouvent en tête de certaines d'entre elles[38] ; il connaît les passages sur la naissance virginale de Marie ; il sait comment exploiter le Coran pour montrer que, si on le lit correctement, il soutient la doctrine chrétienne. C'est le début d'une longue tradition chez les chrétiens du Moyen-Orient qui utilisent le Coran pour réfuter la critique de leurs propres croyances[39]. Le moine exprime aussi son point de vue sur Muḥammad qui, à l'inverse, n'apparaissait même pas dans le *Dialogue de Jean Sedra*.

Plusieurs articles éclairants des dernières décennies, en particulier ceux de Sidney Griffith et de Gerrit Reinink, proposent déjà des analyses détaillées de la structure apologétique du texte et de son argumentation[40]. On trouve ainsi dans le texte beaucoup des critiques habituelles des musulmans à l'encontre du christianisme : la vénération de la Croix, des images et des reliques, de même que la prière en direction de l'Orient. Sur le Christ, il y a deux passages intéressants à relever. Là où l'on aurait pu s'attendre à une question pour savoir si le Christ est mort sur la croix, en se basant sur l'affirmation coranique selon laquelle la crucifixion est une illusion (Coran 4, 157), le musulman demande (§ 21) pourquoi la divinité « n'a pas souffert et n'a pas été blessée *(la ḥešat w-la etnakyat)* »[41]. Cela donne l'occasion au moine (§ 22) d'affirmer sa christologie dyophysite selon laquelle l'union du divin avec l'humain n'a eu lieu qu'à travers la volonté, mais sans mélange. Les comparaisons qu'il ajoute pour rendre cela compréhensible ont des sous-entendus antithéopaschites et font peut-être partie d'un répertoire antithéopaschite[42]. Vue sous cet angle, la discussion paraît s'éloigner des points qu'un interlocuteur musulman aurait cherché à défendre plus avant, ou l'on peut dire tout au moins que

37. Penn 2015a, p. 138.

38. La question des noms de certaines sourates dans le *Dialogue de Bet Ḥale* et l'hypothèse que celles-ci aient pu constituer des textes indépendants du Coran ont attiré l'attention de plusieurs chercheurs révisionnistes, convaincus de la lenteur du processus de canonisation et de standardisation du Coran ; voir par exemple Prémare 2005. Sinai 2014 a réfuté de manière décisive leurs affirmations, qui ne seront donc pas discutées en détail ici.

39. Voir Wilde 2011, Griffith 1999, Roggema 2009a, p. 129-149.

40. Reinink 1993, 2006, 2007, 2008, 2011 ; Griffith 1992, 1995, 2000, 2008, p. 36-38. Voir aussi Taylor 2015, Bertaina 2011, p. 138-145, Hoyland 1997, p. 465-472, Roggema 2009b.

41. Éd. et trad. angl. chez Taylor 2015, p. 215.

42. Reinink 2007, p. 71 ; cf. Taylor 2015, p. 216-217, n. 122.

les apologistes ont perdu l'occasion d'affirmer que le Coran n'est pas en conflit avec les enseignements chrétiens puisque assurément la divinité n'est pas morte sur la croix[43]. À l'inverse, l'autre passage christologique en question fait bien appel au Coran comme un argument en faveur de la doctrine chrétienne. Lorsqu'on lui demande comment les chrétiens ont pu inventer un fils pour Dieu (§ 29), le moine cite le Coran qui désigne Jésus comme « la Parole de Dieu et son Esprit »[44]. Pour le moine, il est clair que ceci est une manière abrégée de se référer à la description du Christ lors de l'Annonciation, telle qu'on la trouve en Lc 1, 28 et 1, 35 ; il met donc le musulman au défi de retirer ces termes au Christ, ou sinon de croire qu'il est le Fils de Dieu[45] : le musulman est réduit au silence. Le plus intéressant ici, c'est que l'interprétation chrétienne de Coran 4, 171 est l'un des premiers arguments qui a largement circulé parmi les chrétiens du Proche-Orient. Au VIII^e^ siècle, on le trouve aussi dans le *Dialogue entre un Sarrasin et un chrétien* en grec et dans l'apologie melkite connue comme *Sur la nature une et trine de Dieu*[46]. Il semble donc que de tels arguments étaient bien partagés entre les différentes communautés chrétiennes[47].

On pourrait en dire beaucoup plus sur ce dialogue fascinant, mais nous nous limiterons ici à trois éléments qui méritent, à notre avis, une attention particulière, car ils apportent davantage de lumière sur le milieu islamique dans lequel le texte fut produit. En se penchant récemment sur le *Dialogue de Bet Ḥale* dans le cadre d'une étude intéressante sur l'importance des Psaumes dans le Coran et les débuts de l'islam[48], Walid Saleh a observé que Ps 37, 29 est la seule citation explicite de la Bible dans le Coran (Coran 21, 105). Le verset biblique « Les justes recevront en héritage la terre et y habiteront pour toujours » se trouve cité dans le Coran de la manière suivante : « Nous avons écrit dans les Psaumes, après le Rappel : "En vérité mes serviteurs justes hériteront de la terre". » C'est l'un des nombreux versets qui tente d'établir un lien étroit entre le fait que Dieu donne la victoire aux croyants en ce monde et qu'ils habiteront au paradis dans l'au-delà. Pris dans leur ensemble, ces versets constituent ce que Saleh appelle une « théologie de l'héritage » *(theology of inheritance)*, qui repose sur l'idée

43. C'est l'argumentation qu'on retrouve par exemple dans la recension longue de la *Légende de Serge Baḥira* en arabe ; voir Roggema 2009a, p. 462-463.

44. Dans Coran 4, 171, les termes sont légèrement différents : « Sa Parole, qu'il a jetée en Marie, un Esprit émanant de Lui. »

45. Pour l'argumentation exacte, voir Roggema 2009a, p. 110-111.

46. Sur ces deux textes, voir Schadler 2009.

47. Voir aussi Roggema 2009b, p. 271.

48. Saleh 2014.

d'un salut collectif, en contraste avec l'idée d'un salut individuel également mis en avant dans le Coran. Saleh argumente de manière convaincante que l'interlocuteur musulman du *Dialogue de Bet Ḥale* fait allusion à ce verset lorsqu'il affirme (§ 9) que « Dieu nous aime, et est satisfait de notre religion, si bien qu'il nous a donné autorité sur toutes les religions et les peuples. Et voici qu'ils sont nos esclaves et nos sujets ! »[49]. D'après Saleh, le *Dialogue de Bet Ḥale* nous donne un aperçu du caractère incontournable de la « théologie de l'héritage » dans le premier siècle de l'islam, qui perdit ensuite de son importance lorsque la communauté musulmane avait été « dégrisée par les vicissitudes de l'histoire »[50]. En observant ce lien entre le Coran et le *Dialogue de Bet Ḥale*, Saleh attire notre attention sur le fait que ce qui sous-tend cette section du texte est l'examen de conscience auquel se livrent les chrétiens en voyant de grandes parties du monde chrétien être assujetties non seulement à l'islam, mais aussi, plus particulièrement, à la propagande des musulmans au sujet de leurs victoires militaires très importantes qui avaient aussi une portée eschatologique. Quelle fut la réaction du moine ? Tout d'abord il nie le fait que les musulmans soient devenus les maîtres de la plus grande partie de la terre. Il met cette propagande en perspective en se référant à la *translatio imperii* du passé et en énumérant tous les pays qui ne se trouvaient pas encore sous le joug musulman (§ 10)[51]. S'il fait la différence entre le pouvoir et les succès terrestres d'une part, et la vérité et le salut de l'autre, il ne refuse pas complètement un lien entre les deux, puisqu'il associe les victoires de Constantin à la victoire de la vérité chrétienne, à travers la puissance de la Croix (§ 48). Un peu plus loin dans le débat, le sujet fait à nouveau surface (§ 57). On est amené à penser que le musulman n'est plus aussi assuré de son accès à l'au-delà, puisque le moine a miné l'essentiel de sa propagande. Il en arrive même à interroger le moine pour savoir s'il pense que les fils d'Agar « entreront dans le Royaume ou non »[52]. On pourrait même dire que cette question a été ajoutée là parce qu'elle constitue par elle-même une reconnaissance de défaite de la part du musulman. La réponse du moine est intéressante parce que celui-ci assure le musulman de l'existence d'une sorte de catégorie intermédiaire au paradis pour les gens vertueux non baptisés : ils pourront vivre dans

49. Éd et trad. angl. chez Taylor 2015, p. 209.

50. Saleh 2014, p. 281.

51. Curieusement, certaines villes qu'il présente comme n'étant pas sous domination musulmane avaient déjà été conquises à son époque ; cf. Taylor 2015, p. 200 et notes p. 210-211. Il est possible que l'auteur ait recyclé un passage ou un argument datant de quelques décennies plus tôt.

52. Éd et trad. angl. chez Taylor 2015, p. 240.

des demeures célestes éloignées des tourments de l'enfer. Cette réponse semble faire allusion aux plaisirs de l'au-delà, tels qu'ils sont promis par le Coran, et le moine pourrait insinuer par-là que ceux-ci ne constituent pas le véritable Royaume. Il y a indubitablement aussi un aspect diplomatique dans cette réponse : de même que le moine prend bien garde de faire l'éloge du prophète Muḥammad en le présentant comme un prédicateur vertueux du monothéisme, plutôt que de rejeter son message en bloc, de même il préfère suggérer que les musulmans sont à mi-chemin, plutôt que sur une fausse route. Ce statut intermédiaire est inspiré par la parabole du Fils prodigue qui déclare : « je ne mérite plus d'être appelé ton fils, traite-moi comme l'un de tes mercenaires » (Lc 15, 19)[53]. C'est le terme « mercenaire » *(agira)* qui est utilisé ici pour désigner les gens vertueux mais non baptisés dans les demeures célestes (§ 58). Mais d'après nous, ce passage n'évoque pas seulement le Fils prodigue, mais aussi une prophétie d'Isaïe utilisant le terme « mercenaire » qui fut remployée dans les visions apocalyptiques sur l'avènement de l'islam circulant parmi les chrétiens du Moyen-Orient. Citant Is 21, 16, celles-ci affirment que les musulmans accomplissent la prédiction biblique concernant la puissance des fils de Kédar, mais que « encore un an, comme les années de mercenaire, et c'en est fait de toute la gloire de Kédar »[54]. Le concept de « mercenaire » dans le contexte des réponses chrétiennes à l'islam se réfère à une tribu appelée par Dieu mais au pouvoir temporel limité. C'est cette image-là qui pouvait venir à l'esprit de l'auditoire du *Dialogue de Bet Ḥale*, lorsque les musulmans sont désignés comme des « mercenaires » à la toute fin.

Il y a peut-être autre chose qui a été perçu comme familier dans l'auditoire de l'époque. Lorsqu'on demande, à la fin d'un dialogue interreligieux, si l'on sera admis au paradis, cela prend une tournure assez dramatique ; après tout, il est plus vraisemblable que l'humeur fanfaronne de l'interlocuteur musulman au début représente mieux l'esprit des contemporains musulmans que la voix qui manque d'assurance à la fin. Cependant, il faut aussi avoir à l'esprit le contexte islamique dans l'Irak du VIII^e^ siècle : l'instabilité politique, les avis divergents sur le rôle du calife en général et plus particulièrement sur la légitimité des Umayyades, les tentatives du mouvement kharijite pour éliminer les gouvernants musulmans qu'ils considéraient comme des pécheurs, et les soulèvements des Alides, tout cela faisait partie de la réalité quotidienne de l'Irak pendant la première moitié du VIII^e^ siècle. La vision d'un califat

53. Taylor 2015, p. 241, n. 210.

54. Pour un aperçu des textes dans lesquelles figure cette citation, voir Roggema 2009a, p. 447, n. 20.

unifié incarnant le pouvoir donné par Dieu était progressivement en train de se dégrader. Le monastère de Bet Ḥale se trouvait dans le voisinage d'al-Kūfa, qui était le théâtre principal des conflits internes aux musulmans[55], et il est presque impossible d'imaginer que les moines ne fussent pas au courant de cette situation politique. Ces tensions servaient de base à un débat intermusulman ininterrompu sur la définition de la « croyance » : qu'est-ce que la croyance et qui peut être appelé croyant ? Si l'islam ne concerne pas seulement une profession de foi, mais aussi des actes, alors comment les péchés peuvent-ils affecter le statut autodéclaré de croyant ? On sait que les kharijites alimentèrent ce débat en affirmant qu'un calife pécheur n'est pas un croyant et peut légalement être tué. Leur critique sapait l'idée que l'islam était une communauté de croyants, puisque, selon eux, un pécheur n'appartenait plus *de facto* à la communauté. Les murjiʾites répondaient avec leur propre doctrine du « report du jugement » *(irjāʾ)* pour les pécheurs : il n'y a que Dieu pour juger les hommes. Pour des raisons évidentes, le débat se concentra aussi sur la question de l'au-delà, car le statut du croyant est lié à la promesse qui lui est faite d'une récompense après la mort. Il n'est pas nécessaire de rappeler ici comment ce débat évolua au cours des siècles[56] ; en revanche, pour le *Dialogue de Bet Ḥale*, il est important de noter tout d'abord que le débat intramusulman faisait rage au début du VIII^e^ siècle, précisément au moment où les murjiʾites formulèrent leur théorie[57] ; ensuite, que les musulmans avaient l'habitude de visiter moines et monastères comme lieux de halte, des lieux où l'on pouvait obtenir guérison et bénédiction, des cachettes, etc. Il est difficile d'imaginer qu'un auteur monastique de la fin de la période umayyade en Irak n'ait été pas au courant des controverses majeures qui faisaient rage parmi les musulmans, alors que son monastère se trouvait dans la région au cœur même du conflit. Il paraît raisonnable de supposer que l'auteur du *Dialogue de Bet Ḥale* a exploité une crise interne à l'islam dans un but apologétique. On voit ainsi le moine répondre à une question à laquelle on croyait que les musulmans eux-mêmes ne savaient plus répondre : qui va au paradis et qui n'y va pas ? Les chrétiens qui lisaient le *Dialogue* ont dû être fortifiés à l'idée que les musulmans en étaient arrivés à ce point de confusion sur leur destin final qu'ils avaient besoin de se tourner vers un moine pour être fixés sur leur destin.

55. Le monastère se trouvait dans le désert au nord-ouest de Ḥīrā et de Kūfa ; cf. TAYLOR 2015, p. 190.

56. On trouve une présentation très claire des diverses questions politiques et théologiques liées à ce débat dans SCHÖCK 2016.

57. ESS 2002, chap. 4.

Les débuts de la période abbaside

Le premier siècle de la dynastie abbaside au Moyen-Orient fut une époque où les musulmans discutèrent et systématisèrent de nombreuses idées théologiques et juridiques façonnant progressivement ce que l'on considère aujourd'hui comme l'« islam classique ». Avec la fondation de Bagdad comme capitale du califat abbaside, naquit une culture savante, nouvelle et dynamique, à laquelle les chrétiens syriaques ont notoirement participé en tant que traducteurs de l'héritage classique des Grecs. Mais la vie intellectuelle des chrétiens syriaques dépassait de loin le seul cadre de cette transmission : ils étaient impliqués dans des débats avec les musulmans sur des questions philosophiques et théologiques. Leur collaboration étroite donna naissance à une culture de l'ouverture et un esprit de communauté, en même temps qu'il renforça la conscience des différences doctrinales. Il suffit de penser à Abū Nūḥ al-Anbārī (*fl.* 780-790) pour illustrer cette situation paradoxale. Abū Nūḥ était un savant syro-oriental qui travaillait comme secrétaire pour le gouverneur de Mossoul. Quand le calife al-Mahdī demanda au patriarche syro-oriental Timothée I[er] de traduire en arabe les *Topiques* d'Aristote, celui-ci exécuta la commande en faisant appel à la collaboration de son ami Abū Nūḥ. Bien que ce dernier fût au service du gouverneur et du calife et qu'il usât de son talent diplomatique pour susciter leur intérêt pour sa propre communauté religieuse, il écrivit aussi une réfutation du Coran[58]. S'il semble qu'il y ait eu des frontières perméables entre musulmans et chrétiens dans le domaine sociétal, pour ce qui concerne la foi, il y avait un besoin croissant d'écrire des réfutations et des apologies et de rendre compréhensible à sa communauté pourquoi la seule vraie religion était la sienne. Malheureusement la réfutation du Coran rédigée par Abū Nūḥ est aujourd'hui perdue.

Le Dialogue du patriarche Timothée I[er] avec le calife al-Mahdī

L'œuvre apologétique de son ami et coreligionnaire le patriarche Timothée I[er], qui prend la forme d'un dialogue avec le calife al-Mahdī (*r.* 775-785), en est restée d'autant plus célèbre : c'est indubitablement la controverse la mieux connue entre un chrétien syriaque et un musulman. Elle fut écrite en syriaque sous la forme d'un compte rendu que Timothée envoya à un ami. De nombreuses traductions et rédactions en arabe attestent sa popularité. On ne peut vérifier dans quelle mesure le dialogue écrit reflète la controverse prétendument historique avec le

58. Swanson 2009b ; Landron 1994, p. 53-54. On ne sait pas avec certitude si l'œuvre fut écrite en arabe ou en syriaque.

calife. Toutefois, même si le patriarche a pu « éditer » la controverse, il n'a certainement pas transformé les questions du calife en de simples répliques facilitant ses propres réponses apologétiques. Bien plus, comme l'a observé Heimgartner, à la fin du dialogue, il ne parvient pas à convaincre complètement le calife[59]. Si l'on considère la relation de proximité qui liait historiquement le patriarche au calife, la controverse dans sa forme écrite aurait perdu de son réalisme et, partant, de sa force de persuasion, si le patriarche avait tenté de déformer le genre de critique que le calife adressait au christianisme. Pour reprendre l'analyse de Beaumont, « la réalité de la domination islamique limitait l'utilisation du calife comme un artifice littéraire pour montrer la prééminence de la cause chrétienne »[60].

Les thèmes débattus dans ce dialogue constituent un catalogue des *topoi* habituels dans la littérature de controverse syriaque : Jésus et la divinité du Fils, le concept trinitaire de Dieu, la qualité de prophète de Muḥammad et la prédiction de sa venue dans la Bible, l'abrogation de la loi mosaïque, la direction de la prière, la falsification des Écritures. Comme tant d'autres apologistes de l'Orient chrétien, Timothée cite le Coran pour défendre le christianisme, par exemple lorsque le calife prétend que le Christ n'a pas été crucifié. Le calife fait alors allusion au célèbre verset coranique dans lequel ceux qui se vantent d'avoir tué le Christ sont démentis par la parole de Dieu : « Ils ne l'ont pas tué, ils ne l'ont pas crucifié, cela leur est seulement apparu ainsi » (Coran 4, 157). Timothée prétend que le Coran affirme seulement que le Christ n'est pas mort dans sa nature divine. Pour démontrer cela, il cite les célèbres versets tirés du Coran d'habitude utilisés comme preuves par les chrétiens : « Que la Paix soit sur moi, le jour où je naquis, le jour où je mourrai, le jour où je serai ressuscité » (Coran 19, 33) et « Ô Jésus, je vais, en vérité, te rappeler à moi ; t'élever vers moi » (Coran 3, 55). Le calife paraît céder et poursuit avec la question bien connue de savoir si le Christ a été crucifié de son plein gré ou non. Il est probable que Timothée ait été au courant des interprétations divergentes des exégètes du Coran sur ce que veut dire, au sujet de la mort du Christ, le verset « cela leur est seulement apparu ainsi ». Il est possible qu'il n'utilise le Coran que pour montrer que celui-ci ne contient pas une négation claire de l'historicité de la crucifixion. Il se peut bien aussi qu'il sache que, mis à part les versets qu'il cite pour contrecarrer Coran 4, 157, le verset était considéré comme problématique en lui-même, parce qu'il ne contient pas d'indication sur ce que signifie précisément « cela leur est seulement apparu ainsi ». Y a-t-il eu un échange de personnes ou une sorte

59. Heimgartner 2007, p. 53-55.

60. Beaumont 2005, p. 21-22.

d'illusion d'optique lors de la crucifixion ? Il n'est donc pas impossible que le patriarche fonde sa propre interprétation sur le fait que la signification précise du passage à la base de la thèse adverse était source de controverse parmi les commentateurs musulmans[61].

On trouve un exemple plus clair de cette stratégie apologétique dans les allusions que fait le patriarche aux « lettres secrètes » qui se trouvent en tête de plusieurs sourates coraniques[62]. Quand le patriarche explique que non seulement la Bible, mais le Coran aussi utilisent la première personne du pluriel lorsque Dieu parle de lui-même, il cite à l'appui les « lettres secrètes » : « il est également possible que les trois lettres placées en tête de certaines sourates dans le Coran, ainsi que je l'ai appris, comme A.L.R. et Ṭ.S.M. et Y.S.M. et d'autres, qui sont au nombre de trois, se réfèrent aussi dans votre Livre à Dieu, son Verbe et son Esprit. »[63] C'est une des réponses du patriarche qui à première vue paraît faible et rocambolesque. Tous ceux qui connaissent ces lettres secrètes savent aussi qu'il y a d'autres cas où le nombre des lettres est différent, deux par exemple. Dans ces cas-là, il n'y a pas d'indice clair pour les déchiffrer comme des références au Christ ; pourtant le patriarche et beaucoup d'autres apologistes chrétiens ont tenté de le faire. Il semble que nous soyons face à nouveau à un mécanisme familier : puisque les musulmans ne sont pas d'accord entre eux sur la signification de ces lettres, la conjecture d'un chrétien est aussi valable que celle d'un musulman, et aucun interlocuteur musulman n'a les moyens de la réfuter. Le but ultime de cette réponse n'est donc pas d'affirmer qu'il y a là des références trinitaires, mais de souligner que les musulmans n'ont pas d'interprétation globale et systématique de leur livre sacré. En retour, cela renforce les tentatives du patriarche de présenter sa propre lecture christianisante de certaines parties du Coran[64]. Il faut aussi avoir à l'esprit l'effet réel que pouvait avoir ce genre de lecture subversive du Coran. En effet, ce n'est pas seulement un argument ludique destiné aux seuls chrétiens, même si les chercheurs ont parfois fait remarquer que les textes sur l'islam écrits en syriaque étaient destinés seulement à la « consommation interne ». Les savants musulmans eux-mêmes (et peut-être quelques gens ordinaires aussi) connaissaient bien ce genre de critique adressée au Coran, qui ne venait pas seulement des chrétiens, mais aussi

61. On trouvera un aperçu utile des différentes interprétations dans Lawson 2009.

62. Massey 2001.

63. Timothée Ier, *Dialogue avec le calife al-Mahdī (Lettre 59)*, éd. et trad. Mingana, p. 67-68.

64. Pour une analyse de textes apologétiques similaires, qui présentent une interprétation des lettres secrètes comme faisant partie intégrante de la lecture chrétienne du Coran, voir Roggema 2001 et Roggema 2009a, p. 131, 309, et 523.

des juifs et des libres-penseurs[65]. Dans la *Biographie du Prophète* d'Ibn Isḥāq (m. 767) selon la rédaction d'Ibn Hišām (m. vers 833), il y a un passage qui décrit (de manière sans doute anachronique), comment le Prophète lui-même essayait déjà de réfuter l'affirmation qu'auraient formulée les chrétiens de Najrān, selon laquelle l'emploi de la première personne du pluriel dans le Coran constitue une référence à la sainte Trinité. Il y voit un affront des chrétiens qui iraient jusqu'à complètement méconnaître la signification simple, la plus évidente, du Coran, qui souligne l'unicité de Dieu, et se baseraient pour leur interprétation sur une poignée de versets ambigus[66]. La même irritation est perceptible dans la *Réfutation des chrétiens* du célèbre génie littéraire Al-Ǧāḥiẓ (m. 869). Celui-ci critique durement les chrétiens qui montrent du doigt les contradictions dans les *ḥadīth*, les traditions concernant le Prophète[67]. Il est assez clair que, pendant le premier siècle abbasside, les musulmans ressentaient l'intensité de la critique adressée par les chrétiens à l'islam et au Coran (et inversement), et celle-ci stimula une exploration approfondie de la question de savoir comment la qualité de prophète de Muḥammad pouvait être démontrée[68].

En relisant le *Dialogue du patriarche Timothée Ier avec le calife al-Mahdī*, il ne faut toutefois pas en conclure, sur la base de ces divers points polémiques qui remettent en cause les lectures acceptées du Coran, que le patriarche recherchait l'attaque frontale avec l'islam. Bien au contraire, le texte se distingue par son discours empreint de respect envers le calife. Un des aspects du texte qui a été noté en particulier par les lecteurs modernes, c'est la manière dont le prophète Muḥammad y est représenté. Lorsque le calife al-Mahdī interroge le patriarche sur ce qu'il pense du Prophète, on trouve ces mots du patriarche qui ont souvent été cités : « Muḥammad était digne de toute louange, par tous les gens raisonnables, ô mon souverain. Il a marché sur les traces des prophètes et foulé les sentiers des amis de Dieu. »[69] Il explique son éloge en donnant trois raisons pour lesquelles Muḥammad mérite *presque* d'être appelé un prophète : il a appelé les gens de son entourage à bien se conduire, il les a fait renoncer à l'idolâtrie et au polythéisme, et il leur a apporté un enseignement au sujet du Verbe et de

65. Voir Roggema 2009a, p. 523, n. 154.

66. Ibn Hišām, *Sīrat sayyidinā Muḥammad*, p. 404-405.

67. Finkel 1926, p. 14. Voir aussi Thomas 2009.

68. Comme nous le verrons plus bas, ce débat perdura et, même au XIIIe siècle, il n'y avait pas de consensus sur les preuves de la qualité de prophète de Muḥammad.

69. Timothée Ier, *Dialogue avec le calife al-Mahdī (Lettre 59)*, éd. et trad. Mingana, p. 61. Voir aussi la traduction critique et la traduction allemande récentes de cette lettre aux soins de Martin Heimgartner.

l'Esprit de Dieu. Il est par conséquent comparable à Abraham et digne de louange pour avoir réussi l'exploit d'amener les Arabes au monothéisme. L'éloge du patriarche a cependant ses limites. Aussitôt après, il rejette la nécessité pour les chrétiens de se convertir à l'islam : puisque Muḥammad n'a rien ajouté à la connaissance de Dieu qu'avaient déjà les chrétiens, il n'a clairement pas été envoyé pour supplanter le christianisme, mais seulement pour mettre en œuvre une sorte de *praeparatio evangelica* après coup. Son rôle était donc limité aux païens d'Arabie[70]. La conclusion, qui n'est pas explicitement formulée, est que les gouvernants musulmans doivent respecter l'intégrité des communautés chrétiennes.

Dans l'ensemble, on peut dire que le patriarche a une approche mixte de l'islam. Il ne fait pas preuve d'incohérence, mais c'est délibérément qu'il montre qu'une argumentation polémique peut être combinée avec une approche diplomatique[71]. Pour user d'une métaphore, le verre de la vérité de l'islam est à moitié vide ou à moitié plein, et Timothée montre que l'on peut utiliser l'une ou l'autre désignation en fonction des circonstances. L'époque de Timothée correspond à la première décennie durant laquelle l'Église syro-orientale a commencé à développer des liens stables et féconds avec le califat abbasside, et il était absolument évident que l'emploi d'un ton diplomatique était une nécessité.

La Légende syriaque de Serge Baḥira

Quelques décennies après Timothée, pendant le califat d'al-Maʾmūn (m. 833), des chrétiens syriaques en Irak, à la fois syro-orientaux et syro-occidentaux, composaient un texte avec des idées similaires à celle de Timothée. Il s'agit du récit de la vision que reçut au mont Sinaï le moine Serge Baḥira sur l'avènement du pouvoir arabe et sa chute à venir. Ensuite, au cours d'un voyage jusqu'en Arabie, le moine rencontra l'enfant Muḥammad et le reconnut comme le futur fondateur de la domination « ismaélite ». Le cadre restreint de cet article ne permet pas de passer en revue tous les détails complexes de ce texte et des légendes (chrétiennes

70. Heimgartner décrit le point de vue du patriarche sur le rôle de l'islam dans le monde comme un « pas de côté » dans l'histoire du salut, plutôt que comme un nouveau développement ou une aberration : Heimgartner 2007, p. 44-48. Pour une analyse approfondie de la manière dont Muḥammad est représenté dans les versions arabes du *Dialogue*, voir Samir 2001, p. 91-104. Pour une analyse de la dimension ethnique de la discussion, voir Roggema 2003.

71. Sur d'autres écrits de Timothée traitant du même sujet et sur leur argumentation contre l'islam, voir Heimgartner *à paraître*, et ci-dessous, les présentations des textes de controverse mentionnés dans la *Clavis*.

et islamiques) qui lui sont liées au sujet des contacts de Muḥammad avec un moine chrétien au début de sa vie[72]. Bien que le texte combine plusieurs genres différents et apparaisse au premier abord comme un pot-pourri des idées chrétiennes sur l'islam, la *Légende syriaque de Serge Baḥira*, comme on l'appelle habituellement, présente une analyse de la mission du prophète Muḥammad similaire à celle de Timothée. Une différence mérite toutefois d'être notée : Timothée ne précise jamais où et comment, d'après lui, Muḥammad a reçu sa connaissance des Écritures, alors que la *Légende de Serge Baḥira* porte précisément sur l'enseignement que le moine prodigua à Muḥammad durant son enfance. Le rôle suspect attribué à un juif dans le développement de la doctrine islamique après la mort du moine sert à expliquer en partie la forme définitive que l'islam a fini par prendre. En effet, à la mort du moine, le récit met en scène le juif Kaʿb al-Aḥbār pour compléter l'instruction religieuse de Muḥammad : la présence de ce détail vise à expliquer l'existence d'éléments doctrinaux propres à l'islam qui ne pourraient pas être attribués selon toute vraisemblance à un maître chrétien (par exemple, l'appel à la prière et la circoncision).

Nous voudrions ici nous concentrer sur le dialogue entre le moine et Muḥammad. Cette conversation, qui forme la partie centrale du texte, est constituée de deux sections. La première se présente comme l'enseignement prodigué par le moine au futur prophète sous la forme d'explications sur le monde divin. Le moine dit à Muḥammad qu'il a reçu une vision révélée par Dieu sur la puissance à venir des ismaélites. Pour Muḥammad, cela ne veut rien dire au départ, parce qu'il ne connaît pas Dieu. Le garçon, mal informé, mais sincère, pose des questions sur Dieu, les prophètes et la signification de la croyance dans le Christ. Les réponses du moine constituent une sorte de bref catéchisme. Les questions de Muḥammad donnent aussi à voir les objections que les musulmans adressaient au christianisme, par exemple lorsqu'il demande : « pourquoi adorez-vous un homme crucifié ? »[73]. L'intérêt des réponses du moine à des questions aussi provocantes ne réside pas tant dans leur contenu, qui est plutôt habituel, que dans le fait que le récit met en scène l'approbation de Muḥammad. La stratégie adoptée dans cette section de la *Légende* est de signifier que si Muḥammad lui-même a accepté les explications du moine, il semble inutile que, des siècles plus tard, les musulmans fassent les mêmes objections. Plus qu'une simple acceptation des paroles du moine, la première section de la conversation se conclut, de la part de Muḥammad, par une reconnaissance

72. Voir Roggema 2009a, Roggema *à paraître* et Szilágyi 2008.

73. Roggema 2009a, p. 276-277, 346-347.

explicite des enseignements du moine et une promesse de protéger les moines et les autres chrétiens dans la société islamique à venir.

La seconde section de la conversation est consacrée à la conception par le moine d'une forme simple de religion qui aide les Arabes à apprendre à croire en un Dieu unique et leur donne quelques rituels pour les discipliner. Muḥammad, qui craint que sa prédication ne soit vouée à l'échec, négocie avec le moine afin de rendre la religion séduisante et plutôt accessible. La signification de ce passage concerne le caractère contingent qu'on percevait dans certains enseignements et certaines pratiques de l'islam. On explique par exemple comment fut conçue l'idée d'une vie agréable au paradis après la mort. Muḥammad avait anticipé le désir de femmes qu'auraient les croyants dans l'au-delà ; c'est pourquoi le moine inventa l'existence des vierges du paradis. Muḥammad avait aussi prédit les commentaires de son peuple sur la nourriture et la boisson au paradis : son auditoire dirait que dans un paradis où l'on pouvait boire et manger, les gens auraient besoin de se soulager. La solution imaginée par le moine est que les excréments s'évaporent comme de la transpiration sentant le musc. Comme nous avons tenté de le montrer dans notre étude consacrée à la *Légende*[74], ce passage est bien davantage qu'un simple exemple de plus de la pratique chrétienne habituelle en matière de polémique, qui consistait à ridiculiser la prétendue sensualité excessive de l'islam. Ce passage fait allusion à l'hésitation qui avait cours parmi les musulmans sur la manière dont les questions imprévues, telle celle des latrines, devaient être résolues. On ne sait pas si cette question provocante a été posée à l'origine par les musulmans eux-mêmes ou par d'autres, mais l'on comprend bien comment elle a pu devenir une sorte de « gag à répétition » par son caractère à la fois divertissant et embarrassant ; plus sérieusement, elle témoigne du fait que les doctrines de l'islam apparaissaient comme des solutions négociées en fonction des conséquences imprévues entraînées par d'autres enseignements qui avaient précédé. Jorge Aguadé a montré combien de solutions différentes furent formulées sous la forme de prophéties parmi les musulmans dès le VIII^e^ siècle[75]. Ce passage de la *Légende* indique que derrière la simple conversation entre le moine et Muḥammad il y a des indices d'une connaissance des controverses internes à l'islam et de l'évolution progressive de la doctrine islamique. Si l'on suppose que l'auditoire de la *Légende* partageait cette connaissance, on perçoit alors toute la portée polémique d'un tel passage.

74. Roggema 2009a.

75. Aguadé 1976.

Deux exemples d'époques plus tardives : Denys bar Ṣalibi et Grégoire Barhebraeus

Les pages qui précèdent ont montré à quel point la connaissance que les chrétiens syriaques avaient de l'islam et du Coran était détaillée et comment aux VIII^e^-IX^e^ siècles on utilisait déjà un réservoir commun d'arguments apologétiques pour défendre la foi chrétienne[76]. Si l'on part en quête des dialogues islamo-chrétiens rédigés en syriaque pendant les siècles suivants, la moisson est maigre. La plupart des apologistes chrétiens appartenant aux Églises syriaques utilisaient alors l'arabe lorsqu'ils formulaient leur critique de l'islam. Il y a cependant deux œuvres importantes appartenant à la période de la Renaissance syriaque qu'il nous faut examiner ici : la réfutation détaillée de l'islam rédigée par Denys bar Ṣalibi (m. 1171) et le *Candélabre du sanctuaire* de Grégoire Barhebraeus (m. 1286). Écrivant plusieurs siècles après les premiers apologistes, ont-ils développé de nouvelles stratégies dans leur approche de l'islam ? Connaissent-ils encore mieux que leurs prédécesseurs les évolutions internes à l'islam, ou serait-ce plutôt le contraire ? Pour répondre à ces questions, il nous faut examiner chacun des deux auteurs séparément.

Denys bar Ṣalibi (m. 1171)

Denys bar Ṣalibi, métropolite d'Amid, était un savant prodigieux qui appartenait à l'Église syro-orthodoxe. Parmi ses nombreux écrits, on trouve plusieurs ouvrages polémiques, dont une œuvre importante contre l'islam intitulée *Dialogue contre la nation des Arabes*. Elle était probablement conçue pour faire partie de son projet polémique global dans lequel il a réfuté la religion de nombreuses autres communautés : arméniens, nestoriens, melkites, idolâtres, phantasiastes et juifs[77]. C'est un long traité où l'auteur fait preuve d'une connaissance approfondie de l'islam, du Coran et de l'exégèse coranique. Il n'hésite pas à signaler les faiblesses qu'il perçoit dans l'islam. Cependant, comme l'a noté Herman Teule, le ton qu'il emploie dans le traité contre les musulmans n'est pas aussi venimeux que celui des traités contre d'autres chrétiens[78]. Quant à savoir à quel degré il avait connaissance des controverses internes à l'islam, il convient d'examiner la question plus avant.

76. Il existe d'autres textes pertinents pour cette époque, par exemple ceux de Théodore bar Koni et de Nonnus de Nisibe ; voir les fiches de la *Clavis* correspondantes, ainsi que GRIFFITH 1992.

77. EBIED 2007.

78. TEULE 2011.

L'ouvrage commence par une introduction sur l'islam. Sa description de l'avènement de l'islam se fonde sur une section bien connue de la *Chronique* de Denys de Tell-Mahre (m. 845), que Michel le Syrien (m. 1199) a lui aussi incluse dans sa *Chronique*[79]. Il y rappelle l'idée selon laquelle l'avènement de l'islam est lié à la promesse d'une terre sainte faite par Muḥammad aux païens arabes se convertissant au Dieu unique. Bar Ṣalibi y ajoute quelques détails, qui sont justes mais triviaux, comme le fait que les musulmans utilisent du sable pour se laver s'il n'y a pas d'eau disponible pour les ablutions rituelles[80]. Le ton de cette section introductive est prosaïque, même si elle aborde déjà certains points de controverse entre chrétiens et musulmans, comme la manière qu'a le Coran de désigner la Vierge Marie en tant que « sœur d'Aaron ». Le ton change dans le dernier paragraphe. Bar Ṣalibi y adopte une approche argumentative qui prend la forme du *kalām*, c'est-à-dire de la controverse théologique, puisqu'il s'adresse désormais à un interlocuteur musulman imaginaire et l'accuse de ne même pas connaître l'origine du terme « islam ». Il réfute ceux qui disent que « musulman » veut dire « se garder du péché »[81]. Denys conclut que, s'il en était ainsi, la plupart des gens qui ne croient pas dans l'islam mais qui se gardent du péché seraient aussi à compter parmi les musulmans. Cette stratégie rhétorique, qui avait déjà été employée par ses prédécesseurs, est désormais bien rodée : le désaccord entre les musulmans sur un aspect particulier de l'islam est exploité pour essayer de réfuter cet aspect en lui-même.

L'intérêt du deuxième chapitre réside dans le fait qu'il constitue la présentation la plus élaborée en syriaque sur les différentes branches et sectes de l'islam, aussi bien les chiites, les kharijites, les muʿtazilites, que les sunnites. Il les appelle aussi par les noms que leur donnent leurs opposants et expose en détail leurs désaccords et leur hostilité mutuelle. Denys vise les sunnites pour leur refus de croire au libre arbitre. Il critique leur position déterministe et les accuse de dualisme au motif qu'à côté de Dieu qui a créé le bien, il doit exister un dieu qui a créé le mal, si les humains ne sont pas eux-mêmes responsables des péchés qu'ils commettent[82].

Les chapitres suivants concernent la défense de la doctrine chrétienne. Bar Ṣalibi utilise des preuves rationnelles et scripturaires bien connues (entre autres, des citations du Coran), et les présente sous la forme du *kalām*. Après le chapitre 20, où il revient à l'islam, les chapitres suivants sont surtout consacrés à la critique islamique du christianisme. Les derniers

79. Teule 2011.

80. Denys bar Ṣalibi, *Contre les Arabes*, I, p. 4 (texte) ; II, p. 4 (trad.).

81. *Ibidem*.

82. Denys bar Ṣalibi, *Contre les Arabes*, I, p. 8 (texte) ; II, p. 8-9 (trad.).

chapitres (24-30) constituent le commentaire critique du Coran pour lequel ce traité de Denys est le mieux connu, depuis qu'Alphonse Mingana a attiré l'attention sur certaines lectures divergentes du Coran qu'il pensait pouvoir faire remonter à un Coran précanonique[83]. On y retrouve les lettres secrètes, lorsque Denys fait allusion aux lettres A.L.M. qui se trouvent en tête de la seconde sourate du Coran, *Sūrat al-Baqara*. Il s'exclame : « Quel genre d'Écriture est-ce donc ? Leurs exégètes interprètent ces syllabes de manières très différentes. »[84] À la différence du patriarche Timothée et d'autres avant lui, il ne propose pas sa propre solution de l'énigme des lettres secrètes. Il attire seulement l'attention sur l'incapacité des exégètes à s'accorder sur une solution convaincante à ce mystère, et le ton moqueur est l'aspect le plus marquant de ce passage. Il y a beaucoup d'autres exemples où Denys ridiculise des versets du Coran, mais souvent il se contente simplement de qualifier les versets sur des figures bibliques de faux. Cependant, lorsque le Coran parle d'aspects de la foi chrétienne ou de l'histoire biblique, il invoque les versets pour soutenir sa propre religion ; c'est le cas lorsque le Coran affirme que Jésus, étant enfant, avait créé des oiseaux d'argile dans lesquels il avait insufflé la vie, un épisode qui est aussi rapporté dans les évangiles apocryphes de l'enfance. Il ne semble pas connaître de cas particuliers où des exégètes auraient cherché à concilier des récits coraniques avec leurs équivalents bibliques, ou à harmoniser les affirmations contradictoires à l'intérieur même du Coran. Il est bien évident que l'on ne peut pas mesurer précisément la connaissance qu'a Denys de l'exégèse coranique. Son attitude pleine d'assurance quand il aborde la question du Coran semble l'emporter sur un possible désir de se confronter vraiment au texte ; par conséquent, on ne peut pas savoir comment il lirait le Coran s'il faisait preuve de davantage d'ouverture d'esprit pour en chercher le sens. La superficialité de sa lecture apparaît avant tout comme une tentative pour dissuader ses lecteurs chrétiens d'une enquête plus en profondeur dans le Coran, plutôt que pour les informer à son sujet. Comme il était un exégète confirmé de la Bible, il est peu probable qu'il n'ait pas cherché lui-même à comprendre ce que le Coran insinue (Coran 5, 116) lorsqu'il accuse indirectement les chrétiens d'adorer Marie, la mère de Jésus, comme un autre dieu. Ce verset a intéressé les musulmans et les non-musulmans tout au long des siècles, et pourtant, Denys se contente de dire : « Muḥammad avait tort sur ce point. Aucun chrétien ne dit que Marie est une déesse, et on ne trouve rien de tel écrit nulle part. »[85] La

83. Mingana 1925.

84. Denys bar Ṣalibi, *Contre les Arabes*, I, p. 112 (texte) ; II, p. 104 (trad.).

85. Denys bar Ṣalibi, *Contre les Arabes*, I, p. 138 (texte) ; II, p. 133 (trad.).

conclusion à laquelle conduit le traité de Denys est que les musulmans doivent s'adresser aux chrétiens et que même le Coran les incite à le faire : « Observe comment tes Écritures te renvoient vers les chrétiens afin que tu puisses apprendre d'eux la vérité. En ce qui vous concerne, vous avez rejeté les Écritures. »[86] Dans sa stratégie pour discréditer complètement le Coran, Denys a donc seulement mis en avant les passages (qu'il considérait comme) des vérités partielles sur le christianisme.

En conclusion, on peut dire que Denys bar Ṣalibi pense que le Coran défend la Bible et que, par conséquent, il doit être considéré par ses lecteurs comme une sorte de repère qui renvoie finalement à la Bible. L'idée que le Coran puisse constituer un « pas de côté » utile dans l'histoire du salut, comme nous l'avons vu chez Timothée, n'est toutefois pas exprimée ici.

Grégoire Barhebraeus (m. 1286)

Le dernier penseur syriaque dont il sera question ici, Grégoire Barhebraeus, était aussi un homme d'église syro-orthodoxe. Il vécut un siècle après Denys bar Ṣalibi et, en tant que véritable esprit universel qui s'intéressait aussi bien à la philosophie, à la poésie, au droit canon et à l'astronomie, il nous a laissé une œuvre savante encore plus importante[87]. On retrouve ses réflexions sur l'islam dans plusieurs de ses œuvres, et un des buts du travail de recherche de longue haleine sur Barhebraeus mené par Herman Teule est justement de tenter de comprendre les différentes manières par lesquelles sa vie et sa pensée ont interagi avec la culture islamique[88]. Il en ressort le portrait d'un homme qui a participé au monde islamique, mais qui, dans le même temps, s'est efforcé de maintenir l'intégrité de sa propre communauté ecclésiastique. Il voulait rendre sa communauté familière avec les œuvres majeures de la littérature islamique, qu'il admirait et qu'il traduisit pour cette raison en syriaque, mais non sans se lamenter sur le déclin de sa propre culture et de sa langue.

La théologie et l'apologétique font aussi partie des centres d'intérêt de Barhebraeus. Deux de ses ouvrages sont des manuels de théologie très complets : le *Candélabre du sanctuaire (Mnarat qudše)* et le *Livre des rayons (Ktaba d-zalge)*. François Nau a déjà souligné leur intérêt en ce qui concerne les réponses de Barhebraeus à l'apologétique islamique[89]. Nous voudrions discuter ici l'œuvre la mieux connue des deux, le *Candélabre du*

86. Denys bar Ṣalibi, *Contre les Arabes*, I, p. 138 (texte) ; II, p. 134 (trad.).

87. Takahashi 2005.

88. Voir Teule 2012, et la liste de ses publications qui y sont citées.

89. Nau 1927.

sanctuaire, afin de montrer comment la pensée de Barhebraeus était d'un côté profondément influencée par le *kalām* et la philosophie islamiques, et de l'autre, pleine de dédain pour les principales revendications de vérité de l'islam. La section du *Candélabre du sanctuaire* qui nous intéresse se trouve à la quatrième base, *Sur l'Incarnation*. Après avoir établi l'opinion chrétienne à l'aide de plusieurs témoignages, il en vient à s'attaquer aux diverses hérésies dans le monde qui rejettent la croyance en l'Incarnation (chap. III, 2). Faisant suite à l'exposition et à la réfutation d'un certain nombre d'opinions adverses anonymes et de celle des juifs, l'islam apparaît comme la septième et dernière « hérésie » *(heresis)*[90]. La manière dont il traite de la critique islamique du concept de l'Incarnation est plutôt intéressante. Jusqu'à l'époque de Barhebraeus, l'apologétique chrétienne face à l'islam s'était développée selon deux directions parallèles : la défense de la doctrine chrétienne et l'attaque de l'islam. Barhebraeus parvient à concilier les deux en invoquant un lien direct entre la question de la validité de l'Incarnation et celle de la qualité de prophète de Muḥammad. Après avoir traité des critiques adressées par les musulmans sur la doctrine de l'Incarnation, qui soutiennent que le dogme serait rationnellement intenable, dans sa huitième objection, Barhebraeus demande la preuve que Muḥammad est véritablement un prophète. Les preuves données par l'interlocuteur musulman hypothétique du dialogue sont l'inimitabilité du Coran, les autres miracles de Muḥammad, son caractère et sa conduite dignes d'éloge, et le fait que sa mission avait été prédite[91]. Si tout cela est vrai, alors la critique coranique de la filiation divine de Jésus doit être acceptée. De manière prévisible, Barhebraeus se met à réfuter les points un par un[92] ; de manière moins prévisible, il se trouve que, dans ses réponses, il tire ses citations de l'œuvre d'un philosophe musulman, Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. 1209)[93]. Dans son *Kitāb al-Muḥaṣṣal*, al-Rāzī avait examiné divers types de démonstrations pour prouver la qualité de prophète de Muḥammad et avait critiqué les arguments que lui-même considérait comme faibles. Il reprenait à son compte de nombreux arguments du *kalām* et essayait de les combiner avec les débats philosophiques en cours sur la réalité et la nécessité de la qualité de prophète de Muḥammad. Ses œuvres sont devenues immensément populaires dans la vie intellectuelle du XIII^e^ siècle et ont fait l'objet de nombreux commentaires, parmi lesquelles le *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal* du philosophe chiite Nāṣir al-Dīn al-Ṭūsī (m. 1274).

90. Barhebraeus, *Candélabre du sanctuaire* IV, chap. III, 2, 7, p. 104-121.

91. Barhebraeus, *Candélabre du sanctuaire* IV, p. 110-113.

92. Barhebraeus, *Candélabre du sanctuaire* IV, p. 112-121.

93. Barhebraeus, *Candélabre du sanctuaire* IV, p. 118-119.

C'est à la même époque que Barhebraeus écrivit les parties du *Candélabre* qui nous intéressent ici. Comme Barhebraeus faisait partie des cercles de lettrés autour d'al-Ṭūsī, il est vraisemblable qu'il approcha l'œuvre d'al-Rāzī à travers le prisme d'al-Ṭūsī. Il va sans dire qu'il est fascinant d'imaginer qu'un savant syro-orthodoxe ait pu utiliser la pensée d'un philosophe musulman pour réfuter la qualité de prophète de Muḥammad[94]. Cela confirme ce que nous savions déjà : Barhebraeus était profondément impliqué dans le monde savant islamique de son époque. Il est paradoxal de constater que les discussions intimes entre les membres des différentes religions conduisirent aussi bien à un échange d'idées et à une atmosphère de relativisme qu'à l'accroissement de l'arsenal argumentatif qu'on pouvait utiliser contre les autres religions.

En guise de conclusion

En examinant ici les œuvres syriaques qui réfutent l'islam écrites sous la forme du dialogue, nous avons voulu voir si elles portent le témoignage du fait que de nombreux aspects de la doctrine islamique étaient l'objet de controverses parmi les musulmans eux-mêmes. Cette interrogation nous a fait parcourir plusieurs siècles, depuis les toutes premières confrontations des chrétiens syriaques avec l'islam au VII^e^ siècle jusqu'à la fin du califat abbasside au XIII^e^ siècle. En chemin, nous avons relevé des indices qui montrent que les penseurs syriaques avaient à certaines époques une connaissance plus détaillée des débats internes entre musulmans qu'ils n'ont voulu le montrer. Si ces indices peuvent bien être interprétés comme des allusions à des débats internes à l'islam, alors c'est que nous avons croisé les débats sur le statut du « croyant », sur la définition de « musulman », sur les tentatives de produire un Coran standardisé, sur la relation entre le Coran et la loi islamique, sur la valeur probante des miracles de Muḥammad et leur rôle dans l'apologétique, l'hostilité entre les différentes « sectes » de l'islam, les discussions sur la négation de la mort de Jésus, sur le soulagement des corps au paradis, et sur la question de savoir si la victoire de l'islam est un signe du soutien de Dieu. Cependant, dans aucun de nos textes on ne sent de confrontation en profondeur avec ces sujets de controverse. Ils ne semblent être ciblés que pour souligner que la critique islamique du christianisme ne constitue pas un front uni. Chacune des

94. Dans son *Livre des rayons*, Barhebraeus utilise la même argumentation contre la qualité de prophète de Muḥammad et explique aussi comment une partie du Coran fut prétendument perdue au cours des différentes étapes de sa rédaction ; voir ROGGEMA 2014, p. 206.

œuvres examinées fait sa propre utilisation des débats internes à l'islam, et il semble que, au-delà des thèmes de base récurrents, il y ait eu peu d'emprunts au cours des siècles. Il n'est pas impossible que les allusions aux débats contemporains entre musulmans à une époque n'aient tout simplement pas été comprises par des apologistes plus tardifs. Toutefois, il serait faux d'en conclure qu'il n'y a pas eu d'évolution au cours des siècles. L'argumentation détaillée de Barhebraeus contre les preuves islamiques de la qualité de prophète de Muḥammad et la doctrine de l'inimitabilité du Coran n'auraient pas été possibles à l'époque de Timothée Ier, car son argumentation était une réponse à la pensée bien plus complexe qui avait cours à son époque. Cette finesse de Barhebraeus est d'ailleurs ce qui a fait dire à Sidney Griffith qu'il est « l'auteur de la controverse syriaque qui s'est approché au plus près de ce qu'on pourrait appeler un véritable dialogue avec l'islam »[95].

Bibliographie

Al-Ǧāḥiẓ, *Réfutation des chrétiens* : voir Thomas 2009.

Barhebraeus, *Candélabre du sanctuaire* IV : Joseph Khoury (éd. et trad.), *Le candélabre du sanctuaire de Grégoire Abou'lfaradj dit Barhebraeus. IVe base, De l'Incarnation*, Paris, 1964 (PO 31), p. 1-267.

Barhebraeus, *Livre des rayons* : voir *Clavis*.

Coran : Denise Masson (trad.), *Le Coran*, Paris, 1967 (Bibliothèque de la Pléiade 190).

Denys bar Ṣalibi, *Contre les Arabes* : Joseph Amar (éd. et trad. angl.), Dionysius bar Ṣalībī, *A Response to the Arabs*, 2 vol., Louvain, 2005 (CSCO 614-615, Syr. 238-239).

Dialogue entre un moine de Bet Ḥale et un notable arabe : éd. et trad. angl. chez Taylor 2015.

Dialogue entre le patriarche Jean Sedra et l'émir musulman : François Nau (éd. et trad.), « Un colloque du patriarche Jean avec l'émir des Agaréens et faits divers des années 712 à 716 », *Journal asiatique* 5, 1915, p. 225-279.

Dialogue entre un Sarrasin et un chrétien : voir Schadler 2009.

Ibn Hišām, *Sīrat sayyidinā Muḥammad* : Ferdinand Wüstenfeld (éd.), Ibn Hishām, *Sīrat sayyidinā Muḥammad rasūl Allāh*, Göttingen, 1860.

Légende de Serge Baḥira : voir Roggema 2009a.

Sur la nature une et trine de Dieu : voir Swanson 2009a.

Timothée Ier, *Dialogue avec le calife al-Mahdī (Lettre 59)* :
- Alphonse Mingana (éd. et trad. angl.), *Woodbrooke Studies: Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshūni, Edited and Translated with a Critical Apparatus. 2, Timothy's Apology for Christianity; The Lament of the Virgin; The Martyrdom of Pilate*, Cambridge, 1928.
- Martin Heimgartner (éd. et trad. all.), *Disputation mit dem Kalifen Al-Mahdi*, 2 vol., Louvain, 2011 (CSCO 631-632, Syr. 244-245).

95. Griffith 1992, p. 271.

Études modernes

Aguadé 1976 : Jorge Aguadé, « “Inna llaḏī yaʾkulu wa-yašrabu takūnu lahu l-ḥāǧā”: Ein Beitrag zur jüdisch-christlichen Polemik gegen den Islam », *Welt des Orients* 10, p. 62-72.

Beaumont 2005 : Mark Beaumont, *Christology in Dialogue with Muslims: A Critical Analysis of Christian Presentations of Christ for Muslims from the Ninth and Twentieth Centuries*, Carlisle (Regnum Studies In Mission).

Bertaina 2011 : David Bertaina, *Christian and Muslim Dialogues: The Religious Uses of a Literary Form in the Early Islamic Middle East*, Piscataway (Gorgias Eastern Christian Studies 29).

Bertaina *à paraître* : David Bertaina, « The Qurʾān and Late Antique Question-and-Answer Literature », dans Y. Papadogiannakis & B. Roggema (éds), *Patterns of Argumentation and Exchange of Ideas in Late Antique and Early Islam*, London (Publications of the Centre for Hellenic Studies).

Brock 1982 : Sebastian Brock, « Syriac Views of Emergent Islam », dans G. H. A. Juynboll (éd.), *Studies on the First Century of Islamic Society*, Carbondale – Edwardsville (Papers on Islamic History 5), p. 9-21, 199-203 (réimpr. dans S. Brock, *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, London, 1984 [Variorum Collected Studies 199]).

Crone 1994 : Patricia Crone, « Two Legal Problems Bearing on the Early History of the Quran », *Jerusalem Studies of Arabic and Islam* 18, p. 1-37.

Crone & Cook 1977 : Patricia Crone & Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge.

Ebied 2007 : Rifaat Ebied, « Prejudice and Polarization towards Christians, Jews and Muslims: “The Polemical Treatise” of Dionysius Bar Ṣalībī », dans Tamcke 2007, p. 171-184.

El-Badawi 2014 : Emran El-Badawi, *The Qurʾān and the Aramaic Gospel Traditions*, New York (Routledge Studies in the Qurʾān).

Ess 2002 : Joseph van Ess, *Prémices de la théologie musulmane*, Paris.

Finkel 1926 : Joshua Finkel, *Three Essays of Abu ʿOthman ʿAmr ibn Baḥr al-Jāḥiẓ*, Cairo.

Griffith 1992 : Sidney H. Griffith, « Disputes with Muslims in Syriac Christian Texts: From Patriarch John (d. 648) to Bar Hebraeus (d. 1286) », dans B. Lewis & F. Niewöhner (éds), *Religionsgespräche im Mittelalter*, Wolfenbüttel (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 4), p. 251-273.

Griffith 1995 : Sidney H. Griffith, *Syriac Writers on Muslims and the Religious Challenge of Islam*, Kottayam (Mōrān ʾEthʾō 7).

Griffith 1999 : Sidney H. Griffith, « The Qurʾān in Arab Christian Texts: The Development of an Apologetical Argument: Abū Qurrah in the Mağlis of al-Maʾmūn », *Parole de l'Orient* 24, p. 203-233.

Griffith 2000 : Sidney H. Griffith, « Disputing with Islam in Syriac: The Case of the Monk of Bêt Halê and a Muslim Emir », *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 3, 1.

Griffith 2008 : Sidney H. Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton.

Hawting 1999 : Gerald Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History*, Cambridge – New York (Cambridge Studies in Islamic Civilization).

Heimgartner 2007 : Martin Heimgartner, « Die Disputatio des ostsyrischen Patriarchen Timotheos (780-823) mit dem Kalifen al-Mahdi », dans Tamcke 2007, p. 41-56.

Heimgartner 2009 : Martin Heimgartner, « Timothy I: Letter 59 (Disputation with the Caliph al-Mahdī) », dans Thomas & Roggema 2009, p. 522-526.

HEIMGARTNER *à paraître* : Marin HEIMGARTNER, « Argumentation and Interpretation Techniques in the Letters of the East-Syrian Patriarch Timothy I (780-823) », dans Y. Papadogiannakis & B. Roggema (éds), *Patterns of Argumentation and Exchange of Ideas in Late Antique and Early Islam*, London (Publications of the Centre for Hellenic Studies).

HOYLAND 1997 : Robert HOYLAND, *Seeing Islam as Others Saw it: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton (Studies in Late Antiquity and Early Islam 13).

KILTZ 2010 : David KILTZ, « Schatten über den Anfängen?: Was sagen frühe Quellen zum Islam über das aus, was wirklich war? », dans T. G. Schneiders (éd.), *Islamverherrlichung: Wenn die Kritik zum Tabu wird*, Wiesbaden, p. 19-26.

LANDRON 1994 : Bénédicte LANDRON, *Chrétiens et musulmans en Irak : attitudes nestoriennes vis-à-vis de l'Islam*, Paris (Études chrétiennes arabes).

LAWSON 2009 : Todd LAWSON, *The Crucifixion and the Qurʾan: A Study in the History of Muslim Thought*, Oxford.

MASSEY 2001 : Keith MASSEY, « Mysterious Letters », dans J. D. McAuliffe (éd.), *Encyclopaedia of the Qurʾān. 3*, Leiden – Boston, p. 471-477.

MINGANA 1925 : Alphonse MINGANA, « An Ancient Syriac Translation of the Ḳurʾān Exhibiting New Verses and Variants », *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 9, p. 188-235.

NAU 1927 : François NAU, « Deux textes de Bar Hébraeus sur Mahomet et le Qoran », *Journal asiatique* 210, p. 311-329.

NEUWIRTH 2010 : Angelika NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang*, Berlin.

PENN 2003 : Michael PENN, « Syriac Sources for the Study of Early Christian/Muslim Relations », *Islamochristiana* 29, p. 59-78.

PENN 2008 : Michael PENN, « John and the Emir: A New Introduction, Edition and Translation », *Le Muséon* 121, p. 65-91.

PENN 2015a : Michael PENN, *Envisioning Islam: Syriac Christians and the Early Muslim World*, Philadelphia (Divinations: Rereading Late Ancient Religion).

PENN 2015b : Michael PENN, *When Christians First Met Muslims: A Sourcebook of the Earliest Syriac Writings on Islam*, Oakland.

PRÉMARE 2005 : Alfred-Louis de PRÉMARE, « ʿAbd al-Malik b. Marwān et le processus de constitution du Coran », dans K.-H. Ohlig & G.-R. Puin (éds), *Die dunklen Anfänge: Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Berlin, p. 179-210.

REININK 1993 : Gerrit REININK, « The Beginnings of Syriac Apologetic Literature in Response to Islam », *Oriens Christianus* 77, p. 165-187.

REININK 2005 : Gerrit REININK, *Syriac Christianity under Late Sasanian and Early Islamic Rule*, Aldershot (Variorum Collected Studies Series 831).

REININK 2006 : Gerrit REININK, « Political Power and Right Religion in the East Syrian Disputation between a Monk of Bet Hale and an Arab Notable », dans E. Grypeou, M. Swanson & D. Thomas (éds), *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, Leiden – Boston (The History of Christian-Muslim Relations 5).

REININK 2007 : Gerrit REININK, « Bible and Qurʾān in Early Syriac Christian-Islamic Disputation », dans TAMCKE 2007, p. 57-72.

REININK 2008 : Gerrit REININK, « From Apocalyptics to Apologetics: Early Syriac Reactions to Islam », dans W. Brandes & F. Schmieder (éds), *Endzeiten: Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen*, Berlin – New York (Millennium-Studien 16), p. 75-87.

REININK 2011 : Gerrit REININK, « The Veneration of Icons, the Cross, and the Bones of the Martyrs in an Early East-Syrian Apology against Islam », dans D. Bumazhnov,

E. Grypeou, T. Sailors & A. Toepel, (éds), *Bibel, Byzanz und Christlicher Orient: Festschrift für Stephen Gerö zum 65. Geburtstag*, Louvain (Orientalia Lovaniensia Analecta 187), p. 329-342.

Roggema 2001 : Barbara Roggema, « A Christian Reading of the Qurʾān: The Legend of Sergius-Baīrā and its Use of Qurʾān and Sīra », dans D. Thomas (éd.), *Syrian Christians under Islam: the first thousand years*, Leiden, p. 57-73.

Roggema 2003 : Barbara Roggema, « Muslims as Crypto-Idolaters: A Theme in the Christian Portrayal of Islam in the Near East », dans D. Thomas (éd.), *Christians at the Heart of Islamic Rule: Church Life and Scholarship in ʿAbbasid Iraq*, Leiden – Boston (The History of Christian-Muslim Relations 1), p. 1-18.

Roggema 2007 : Barbara Roggema, « The Debate between Patriarch John and an Emir of the Mhaggrāyē: A Reconsideration of the Earliest Muslim-Christian Debate », dans Tamcke 2007, p. 21-40.

Roggema 2009a : Barbara Roggema, *The Legend of Sergius Baḥīrā: Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden – Boston (The History of Christian-Muslim Relations 9).

Roggema 2009b : Barbara Roggema, « The Disputation between a Monk of Bēt Ḥālē and an Arab Notable », dans Thomas & Roggema 2009, p. 268-273.

Roggema 2009c : Barbara Roggema, « The Disputation of John and the Emir », dans Thomas & Roggema 2009, p. 782-785.

Roggema 2014 : Barbara Roggema, « Ibn Kammūna's and Ibn al-ʿIbrī's Responses to Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Proofs of Muḥammad's Prophethood », *The Intellectual History of the Islamicate World* 2, p. 193-213.

Roggema *à paraître* : Barbara Roggema, « Salvaging the Saintly Sergius: Hagiographical Aspects of the Syriac *Legend of Sergius Baḥīrā* », dans A. Cuffel & N. Jaspert (éds), *Entangled Hagiographies*, Cambridge.

Saadi 1997 : Abdul-Massih Saadi, « The Letter of John of Sedreh: A Perspective on Nascent Islam », *Journal of Assyrian Academic Studies* 11, p. 68-84.

Saleh 2014 : Walid Saleh, « The Psalms in the Qurʾan and in the Islamic Religious Imagination », dans W. P. Brown (éd.), *The Oxford Handbook of the Psalms*, Oxford, p. 281-296.

Samir 1987 : Samir Khalil Samir, « Qui est l'interlocuteur musulman du patriarche syrien Jean III (631-648) ? », dans H. Drijvers, R. Lavenant, C. Molenberg & G. Reinink (éds), *IV Symposium Syriacum, 1984: Literary Genres in Syriac Literature (Groningen – Oosterhesselen 10-12 September)*, Roma (Orientalia Christiana Analecta 229), p. 387-400.

Samir 2001 : Samir Khalil Samir, « The Prophet Muḥammad as Seen by Timothy I and other Arab Christian Authors », dans D. Thomas (éd.), *Syrian Christians under Islam: The First Thousand Years*, Leiden, p. 76-106.

Schadler 2009 : Peter Schadler, « The Dialogue between a Saracen and a Christian », dans Thomas & Roggema 2009, p. 367-370.

Schöck 2016 : Cornelia Schöck, « Belief and Unbelief, in Classical Sunnī Theology », dans K. Fleet *et al.* (éds), *Encyclopaedia of Islam. THREE*, Leiden – Boston (http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_23871).

Sinai 2014 : Nicolai Sinai, « When Did the Consonantal Skeleton of the Quran Reach Closure? », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 77, p. 273-292, p. 509-521.

Swanson 2009a : Mark Swanson, « *Fī tathlīth Allāh al-wāḥid* », dans Thomas & Roggema 2009, p. 330-333.

Swanson 2009b : Mark Swanson, « Abū Nūḥ ʿAbd al-Masīḥ ibn al-Ṣalt al-Anbārī », dans Thomas & Roggema 2009, p. 397-400.

Szilágyi 2008 : Krisztina Szilágyi, « Muḥammad and the Monk: The Making of the Christian Baḥīrā Legend », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 34, p. 169-214.

Takahashi 2005 : Hidemi Takahashi, *Barhebraeus: A Bio-bibliography*, Piscataway.

Tamcke 2007 : Martin Tamcke (éd.), *Christians and Muslims in Dialogue in the Islamic Orient of the Middle Ages*, Beirut – Würzburg (Beiruter Texte und Studien 117).

Tannous 2010 : Jack Tannous, *Syria between Byzantium and Islam: Making Incommensurables Speak*, thèse de doctorat, Princeton University.

Taylor 2015 : David Taylor, « The Disputation between a Muslim and a Monk of Bēt Ḥālē: Syriac Text and Annotated English Translation », dans S. Griffith & S. Grebenstein (éds), *Christsein in der islamischen Welt: Festschrift für Martin Tamcke zum 60. Geburtstag*, Wiesbaden, p. 187-242.

Teule 2011 : Herman Teule, « Dionysius bar Ṣalibi », dans D. Thomas & A. Mallett, avec J. P. Monferrer Sala, J. Pahlitzsch, M. Swanson, H. Teule & J. Tolan (éds), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. 3, 1050-1200*, Leiden – Boston (History of Christian-Muslim Relations 15), p. 665-670.

Teule 2012 : Herman Teule, « Barhebraeus », dans D. Thomas & A. Mallett avec J. P. Monferrer Sala, J. Pahlitzsch, M. Swanson, H. Teule & J. Tolan (éds), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. 4, 1200-1350*, Leiden – Boston (History of Christian-Muslim Relations 17), p. 589-609.

Thomas 2009 : David Thomas, « al-Jāḥiz », dans Thomas & Roggema 2009, p. 709-712.

Thomas & Roggema 2009 : David Thomas & Barbara Roggema avec Juan Pedro Monferrer Sala, Johannes Pahlitzsch, Mark Swanson, Herman Teule & John Tolan (éds), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. 1, 600-900*, Leiden – Boston (History of Christian-Muslim Relations 11).

Wansbrough 1977 : John Wansbrough, *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford.

Wansbrough 1978 : John Wansbrough, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford – New York.

Wilde 2011 : Clare Wilde, *Produce your Proof if You are Truthful (Q 2:111): The Qur'ān in Christian Arabic Texts (750-1258 CE)*, thèse de doctorat, Catholic University of America.

Witztum 2011 : Joseph Witztum, *The Syriac Milieu of the Quran: The Recasting of Biblical Narratives*, thèse de doctorat, Princeton University.

Zellentin 2013 : Holger Zellentin, *The Qur'ān's Legal Culture: The Didascalia Apostolorum as a Point of Departure*, Tübingen.

Controverses religieuses en syriaque : le cas atypique des croisés

Herman Teule
Université de Louvain

Comme il appert des contributions précédentes, la littérature théologique en syriaque se caractérise par son aspect apologétique ou polémique : l'orthodoxie, miaphysite ou « nestorienne », ou la vérité chrétienne tout court, devait être défendue, vis-à-vis des chrétiens hétérodoxes ou envers les membres d'autres religions, surtout les juifs et les musulmans.

Dans le cas des Francs, les croisés, les théologiens syriaques semblent avoir adopté une attitude différente. Malgré certaines tensions qui filtrent à travers les textes, les deux communautés syriaques, orientale et occidentale, s'expriment plutôt de manière positive quant à leurs relations avec les Latins. À cause de la situation géographique et politique différente des syro-occidentaux et des syro-orientaux, il convient cependant d'analyser leurs approches dans deux paragraphes différents[1].

Les syro-occidentaux

Même un polémiste invétéré comme Denys bar Ṣalibi (m. 1171)[2], connu pour sa position virulente et intransigeante envers les hétérodoxes[3], se calme devant ces chrétiens qui viennent de l'Europe. Il leur consacre quelques paragraphes dans son traité dit « Contre les chalcédoniens »,

1. Cf. Weltecke 2011.
2. Cf. van der Aalst 1959.
3. Cf. le jugement de Michel le Syrien, *Chronique* : « il fit un livre de réfutation *(durošo)* contres toutes les hérésies et confessions/religions *(tawdyoto)* qui s'attaquent à notre confession orthodoxe » (vol. IV, p. 699 [texte] ; vol. III, p. 344 [trad.]).

Les controverses religieuses en syriaque, F. Ruani (éd.), Paris, 2016 (Études syriaques 13), p. 295-306.

lesquels pour lui bien sûr étaient en premier lieu les Byzantins[4]. Pour distinguer les chalcédoniens latins des grecs, il développe un tour de force intellectuel assez artificiel : il explique que le mot *rhomoye*, normalement utilisé dans les chroniques syriaques pour désigner les Byzantins, ne s'applique correctement qu'aux Romains, parce que – dit-il – *rhomoye* est dérivé de Rome, la ville des Francs, et de Romulus, leur premier roi[5], et les Byzantins « ont accaparé ce nom d'une manière injuste », ils l'ont volé. Selon le même raisonnement, il ajoute que la vraie royauté, ou le vrai royaume, celui qui a pour fondements la vertu et la bonne organisation, est le royaume de Constantin, de Théodose, et de leurs successeurs, les rois *rhomoye*, c'est-à-dire les Francs[6]. Le nom correct qui devait être porté par les Byzantins n'est pas *rhomoye*, mais plutôt *yawnoye* (« Grecs ») et Bar Ṣalibi d'ajouter malicieusement qu'en grec ils s'appellent eux-mêmes *Hellenoi*, qu'on peut traduire en syriaque par *ḥanpe*, « païens ». Un jugement très fort, surtout quand on se souvient de qui à cette époque était normalement désigné par ce terme, à savoir les musulmans. Selon lui, la manière dont les Byzantins se sont emparés de la royauté est comparable aux démarches d'Absalom, qui vola la royauté à son père David[7].

Comment interpréter cette attitude positive envers les Francs ? Dans le cas de Bar Ṣalibi, on peut exclure le climat de bienveillance œcuménique qui régnait dans certains cercles syro-orthodoxes. Son traité contre les Byzantins est en fait une réfutation de certaines opinions relativistes soutenues par un certain moine, appelé Rabban Yešuʿ. Celui-ci défendait l'opinion que la vérité ou l'orthodoxie ne peut pas constituer l'apanage de sa propre communauté, comme si tous les autres étaient des hérétiques. Cette opinion suscite les colères de Bar Ṣalibi, qui déclare ne pas aimer les écrits conciliateurs composés dans le but de ne pas heurter les sentiments d'un adversaire[8]. Il vaut mieux dire la vérité telle qu'elle est, sans ambiguïté. Mais malgré cette prise de position théologique ferme, je crois que la véritable raison derrière son intransigeance n'est pas d'ordre dogmatique,

4. Pour une étude récente, cf. MacEvitt 2008, p. 173-177. Il est cependant à noter que le titre « against the Melchites » est de la main de Mingana. Le texte lui-même parle simplement d'un écrit « contre Rabban Yešuʿ ». Gabriel Rabo (Salzburg) prépare une étude sur une réfutation *(durošo)* encore inédite « contre les chalcédoniens » à distinguer de ce traité.

5. Denys bar Ṣalibi, *Contre les chalcédoniens*, p. 72 (texte), p. 31-32 (trad.).

6. Denys bar Ṣalibi, *Contre les chalcédoniens*, p. 77 (texte), p. 39 (trad.).

7. Denys bar Ṣalibi, *Contre les chalcédoniens*, p. 82 (texte), p. 48 (trad.). Cf. Teule 1999, p. 16-19.

8. Denys bar Ṣalibi, *Contre les chalcédoniens*, p. 64 (texte), p. 18 (trad.).

mais fut plutôt motivée par l'oppression byzantine que sa communauté avait dû subir dans les régions frontalières, par exemple à Mélitène, sa ville natale, plus difficile à supporter même que les persécutions par les Turcs[9]. C'est pour la même raison qu'il s'oppose également aux Arméniens, ses coreligionnaires en ce qui concerne la doctrine christologique, avec des arguments liturgiques et rituels futiles, parce qu'il n'avait pas oublié qu'ils l'avaient maltraité quand ils envahirent Marʿaš, sa ville épiscopale[10]. Dans les états croisés, surtout Antioche et Édesse qui avaient une forte présence syro-orthodoxe, la situation est apparemment différente : absence de persécutions et de pression, qui l'amène à fermer les yeux sur la position dogmatique des croisés, laquelle en fin de compte, à part le *filioque* et la doctrine du purgatoire[11], n'était pas différente de celle des Byzantins. Mon interprétation trouve un certain appui dans un passage de la *Chronique* de Michel le Grand, laquelle est aussi antibyzantine que l'ouvrage de Bar Ṣalibi. Pour Michel, la différence entre Byzantins et croisés est justement que ces derniers ne tentaient pas d'imposer leur position christologique qui, également aux yeux de Michel, ne différait en rien de la christologie byzantine[12]. À l'opposé des grecs, « peuple méchant et hérétique » (la combinaison est importante), les croisés, eux aussi hérétiques, mais pas méchants, étaient prêts à considérer comme chrétien quiconque adorait la Croix, et ceci même, pense-t-il, « sans enquête ni examen »[13].

9. Denys bar Ṣalibi, *Contre les chalcédoniens*, p. 70 (texte), p. 28 (trad.) ; p. 91 (texte), p. 62 (trad.).

10. Cet événement est raconté dans la *Chronique civile* de Barhebraeus, éd. Çiçek, p. 297, trad. Talon, p. 77.

11. Le *filioque* ne semble pas avoir été un obstacle dans l'attitude jacobite envers les Latins. Barhebraeus ne le mentionne pas dans son traité trinitaire, base III de son *mnorat qudshe*, *Le candélabre du sanctuaire* (éd. Nau). Il y fait brièvement allusion (sans commentaire) dans sa liste hérésiologique jointe à son traité sur l'Incarnation (Barhebraeus, *Catalogue d'hérésies*, p. 264). Il se réfère à la doctrine du purgatoire dans son traité sur le jugement dernier (Barhebraeus, *Le candélabre du sanctuaire* base XI, éd. Sed, p. 292-293), où il associe les Francs à la pensée d'Étienne bar Sudayli, qui défendit l'idée d'une fin pour les souffrances des impies, qui seront purifiés dans le feu. Le patriarche Ignace III ne s'opposa pas à la doctrine du purgatoire dans la lettre qu'il envoya à Rome (voir *infra*), tandis que Théodore bar Wahbun, connu pour ses contacts avec le patriarche latin de Jérusalem, subit l'influence de la théologie romaine en matière du sacrement de la confirmation, cf. De Vries 1940, p. 44.

12. Bar Ṣalibi cependant oppose la christologie claire et non ambiguë des croisés (deux natures de Dieu, le Verbe et le corps doué d'une âme auquel Il s'est uni) à celle des Grecs, qu'il considère comme confuse et pas claire, cf. *Contre les chalcédoniens*, p. 69 (texte), p. 26 (trad.).

13. Michel le Syrien, *Chronique*, vol. IV, p. 607 (texte), vol. III, p. 222 (trad.).

On ne peut qu'expliquer la virulence avec laquelle Denys bar Ṣalibi réfute les opinions de Rabban Yešuʿ en tenant compte du fait que celui-ci n'était pas un cas isolé, mais représentait un courant de pensée qui était en train de gagner du terrain. Au XIe siècle déjà, un théologien de la région d'Alep, nommé ʿAlī b. Dawud al-Arfādī, avait formulé des idées similaires, mais à l'encontre de Rabban Yešuʿ, il dépassait le stade d'un irénisme bienveillant, sans analyse théologique. Dans son traité, écrit en arabe et intitulé *Ijtimāʿ al-amāna wa-ʿunsūr al-diyāna (L'unanimité de la foi et l'essence de la religion)*, il analyse la terminologie technique des trois grands courants christologiques pour arriver à la conclusion que fondamentalement ils sont d'accord sur l'acceptation inconditionnelle de la pleine humanité et de la pleine divinité dans le Christ. Ils diffèrent seulement en matière de terminologie. À la différence de Bar Ṣalibi, pour qui les petites divergences liturgiques, comme la manière de faire le signe de la Croix ou les modalités du jeûne, semblent aussi importantes que la christologie, Arfādī explique que celles-ci sont plutôt d'ordre culturel et n'affectent en rien la substance de la foi. Le même sentiment fut exprimé par un auteur comme Barhebraeus dans un passage bien connu de son *Livre de la Colombe*[14].

Quelle est l'implication de ce développement pour les contacts avec les croisés ? Il me semble qu'il est à la base d'un certain malentendu.

Au XIIIe siècle, deux prélats syro-orthodoxes importants composèrent de petits traités adressés au pape dans lesquels ils abordèrent des questions d'ecclésiologie et de doctrine. Il s'agit du patriarche Ignace III David (m. 1252) et de son maphrien (et futur patriarche après la mort d'Ignace III) Jean bar Maʿdani (m. 1263)[15]. Malheureusement, ces documents, rédigés en syriaque ou en arabe, ne sont préservés que dans des traductions latines. Du point de vue christologique, ces textes latins sont rédigés dans un style neutre, sans trop mettre l'accent sur la formule miaphysite. Ces traductions n'ont probablement pas été faites à Rome, mais en Orient (on peut penser à Jérusalem) par des dominicains, qui les envoyèrent à Rome. À Rome même, on interpréta ces textes comme des actes de soumission au Saint-Siège et l'acceptation de l'autorité du pape : par exemple le pape Grégoire IX félicita le patriarche Ignace III pour son abjuration de ses erreurs christologiques et pour son acte d'obédience envers le Siège de Pierre. Même si nous acceptons que les dominicains ont produit des

14. Barhebraeus, *Livre de la Colombe*, éd. Bedjan, p. 577-578 ; trad. angl. Wensinck, p. 60. Même Bar Ṣalibi n'était pas totalement insensible à l'idée de la validité d'un certain pluralisme en matière cultuelle, cf. *Contre les chalcédoniens*, p. 73 (texte), p. 34 (trad.).

15. Ces documents comme aussi les réactions romaines, peuvent être consultés dans *CICO* III, 3, p. 303-305 (première lettre d'Ignace et réaction du pape).

traductions fidèles des textes originaux[16], il me semble que le patriarche et les évêques syro-orthodoxes n'ont jamais voulu sacrifier leur formule christologique ou se soumettre à l'autorité du pape : on doit comprendre le ton irénique de leurs lettres à partir du climat d'ouverture prôné par Rabban Yešuʿ, Arfādī ou Barhebraeus. Cette interprétation est confirmée si nous regardons de plus près le petit passage que ce dernier consacre dans sa *Chronique ecclésiastique* à la rencontre d'Ignace III avec les dominicains de Jérusalem. Tandis que les derniers réagirent de manière enthousiaste et pensèrent même que le patriarche voulait entrer dans l'ordre des frères prêcheurs – comme on peut le lire dans un rapport rédigé par le prieur dominicain de Jérusalem[17]–, Barhebraeus souligne surtout le climat tendu entre le patriarche et les dominicains (qu'il considérait même comme des tyrans) et passe sous silence toute soumission au clergé latin[18].

S'il ne peut être question de soumission, quelle est alors la relation avec les Latins voulue par le patriarche ? Le texte latin de sa deuxième lettre à Rome[19] parle d'une forme de « *unitas et concordia* ». Ceci signifie que le patriarche est prêt à reconnaître le siège du pape en tant que « *mater et caput omnium ecclesiarum* », mais il est clair qu'il reprend ici une idée traditionnelle qu'on retrouve dans toute la littérature canonique[20], mais qui pourtant n'avait aucune conséquence sur le plan juridique. Le patriarche ajoute même que *unitas et concordia* ne signifiait pas l'abandon d'autonomie, surtout pas en matière d'élection patriarcale, et également que les Latins dans les états croisés, en premier lieu Antioche, devraient mitiger leurs revendications d'autorité vis-à-vis des syro-orthodoxes. Pour ceux-ci, il s'agit plutôt de deux églises coexistant sur le même territoire, respectant l'autonomie l'une de l'autre et s'entraidant en cas de nécessité. Concernant cette entraide, le patriarche rappelle au pape comment son Église avait aidé les Latins en rachetant des prisonniers de guerre, et il attend des gestes concrets en retour.

Somme toute, on pourrait dire que d'une part l'attitude bienveillante des Francs et le climat œcuménique dans l'Église syro-orthodoxe expliquent

16. Ceci n'était pas toujours le cas, voir l'exemple de quelques lettres envoyées par le catholicos Yahballaha au pape (voir Yahballaha, *Lettres*).

17. *CICO* III, 3, p. 306.

18. Barhebraeus, *Chronique ecclésiastique*, p. 663.

19. *CICO* III, 4, p. 99-102.

20. Par exemple, un document contemporain, le *Synodicon* de l'Église syro-orthodoxe, composé au début du XIII^e^ siècle, reprend les canons du concile de Constantinople et reconnaît la séniorité de l'évêque de Rome (voir *Synodicon syro-orthodoxe*, p. 126 [texte], p. 128 [trad.]).

qu'il n'y a pas eu de controverses proprement dites. D'autre part, il régnait une certaine méfiance envers les Latins, surtout quand on commençait à comprendre que l'idée d'égalité entre Églises n'était pas partagée par les Occidentaux.

Les syro-orientaux

Comme dans la tradition « jacobite », et on pourrait ajouter arménienne et copte, les « nestoriens » ont eux aussi révisé leurs positions christologiques traditionnelles. Mais leur approche est différente. Contrairement à un Barhebraeus ou à un Arfādī qui acceptent la validité de la terminologie christologique des trois grands courants de l'époque, les syro-orientaux ne voient pas les choses de la même manière. Un auteur comme Išoʿyahb bar Malkon, évêque de Nisibe et contemporain de Barhebraeus, est prêt à concéder que les formules chalcédoniennes et miaphysites ne sont peut-être pas hérétiques, mais en tout cas, pas équivalentes à la formule nestorienne, qui pour lui reste la meilleure[21]. À ses yeux, celle-ci est la plus précise, les autres peuvent prêter à confusion et sont dès lors à éviter. Par exemple : comme il l'explique dans une profession de foi adressée au pape Innocent IV, le terme *Theotokos*, « mère de Dieu » pourrait faire penser à certains prenant Dieu dans le sens de Trinité, que Marie serait la « mère de la Trinité », raison pour laquelle les syro-orientaux évitent ce terme ambigu, mais en soi pas hérétique. Il est d'ailleurs intéressant de noter que Bar Malkon emprunte ses idées sur le refus d'une terminologie ambiguë en matière théologique à la philosophie linguistique d'Ibn Sina (ou Avicenne, m. 1037). Un de ses successeurs sur le trône de Nisibe, ʿAbdišoʿ bar Brika, défend la christologie de son Église contre les syro-orthodoxes et les chalcédoniens. Malgré une concession importante envers l'empereur Marcien, qui a convoqué le concile de Chalcédoine et qu'il appelle même « Ami du Christ »[22], il s'oppose aux chalcédoniens auxquels il associe explicitement les *rhomoye* ou les Francs, dont il dit qu'à part leur christologie chalcédonienne, ils acceptent le *filioque* et utilisent le pain azyme pendant l'eucharistie[23].

21. Pour sa christologie, voir Teule 2006.

22. ʿAbdišoʿ accepte d'une certaine manière la validité de la formule christologique de Chalcédoine, parce que le champ sémantique du terme *hypostasis* ne couvre pas exactement ce que les syro-orientaux entendent par *qnoma*.

23. Voir son *Livre de la Perle*, p. 328. Pour une analyse de la christologie de Bar Brika, voir Rassi 2016, p. 149-183.

Comme dans l'Église syro-orthodoxe, plusieurs prélats syro-orientaux ont envoyé des professions de foi à Rome. Pour les comprendre, il est également important de tenir compte du climat œcuménique spécifique de leur Église.

Un premier document, rédigé par un certain Siméon Rabban Ata[24], le représentant du patriarche en territoire mongol – nous sommes en 1245 –, est surtout un document politique. Rabban Ata demande au pape de lever l'anathème que le concile de Lyon avait prononcé contre l'empereur Frédéric II. Cette information lui avait sans doute été transmise par le dominicain André de Longjumeau qu'il avait rencontré dans la ville de Tabriz et qui est probablement responsable de la rédaction latine de ce document. Rabban Ata suggère une alliance commune (Rome-Église d'Orient, avec peut-être l'implication de l'État mongol) pour libérer Jérusalem. Il y a très peu de théologie dans ce document, sauf qu'il se déclare prêt à reconnaître Pierre et son successeur le pape comme *fundamentum ecclesiae*, mais, on le sait, c'est une formule classique dans l'Église d'Orient, sans implication juridique[25]. La théologie se retrouve dans un document annexe, une profession de foi rédigée par Bar Malkon et traduite en latin, peut-être par André de Longjumeau. L'original arabe a été préservé dans une encyclopédie théologique connue sous le titre *Asfār al-Asrār*, *Livres des mystères*, datant du début du XIV^e^ siècle[26]. Du point de vue christologique, le texte est comparable aux documents des patriarches syro-orthodoxes, assez neutre. L'auteur ne voulait pas trop heurter les sensibilités romaines et évite de mentionner les points de litige, surtout celui des deux *qnome*/hypostases. Mais par ailleurs, nous connaissons Bar Malkon comme un auteur fidèle aux principes, qui n'était pas prêt à sacrifier les formules classiques de son Église. C'est-à-dire que l'on doit considérer cette lettre comme un document diplomatique qui ne voulait pas hypothéquer la demande d'aide par Rabban Ata en mettant trop l'accent sur les divergences avec l'Église latine.

Après Bar Malkon et Rabban Ata, on entre dans une phase nouvelle. Les Mongols se sont emparés de Bagdad et on connaît les sympathies prochrétiennes des premiers *il-khans* à Maragha[27]. Mais ces sympathies n'étaient pas aussi désintéressées qu'on pourrait le penser en lisant certains

24. Cf. Jackson 2005, p. 91-92.

25. Cf. Teule 2013.

26. Une édition critique de cette encyclopédie est en préparation par G. Gianazza (CEDRAC, Beyrouth). Pour le texte latin, voir *CICO* III, 4, p. 102-103 ; pour l'original arabe, voir Išoʿyahb bar Malkon, *Profession de foi*. Cf. aussi Teule 2003, p. 109-113.

27. Fiey 1975, p. 39-42.

chroniqueurs syriaques, elles étaient motivées par la possibilité d'établir une grande alliance chrétienne mongole. Vu les bonnes relations qui existaient entre des missionnaires latins et la hiérarchie syro-orientale, on comprend que les Mongols essayèrent d'utiliser des syro-orientaux comme médiateurs. L'exemple le plus connu est sans doute le voyage du moine Rabban Ṣauma en tant qu'ambassadeur du roi mongol Argun et représentant de son patriarche Yahballaha III. Une fois arrivé à Rome, Rabban Ṣauma est interrogé par les cardinaux sur sa foi et il est étonnant de lire l'absence de réaction de la part de ces derniers quand le moine Ṣauma leur explique la christologie nestorienne, y compris l'acceptation des deux *qnome*[28]. Ils s'intéressent plutôt à la question du *filioque* et essayent d'expliquer le bien-fondé de leur doctrine en argumentant que si l'on accepte l'égalité parfaite des trois personnes de la Trinité, on doit également accepter que le Fils soit « cause (du Saint-Esprit) », tout comme le Père est « cause (du Fils) »[29]. C'est le début d'une discussion doctrinaire : Rabban Ṣauma rétorque que selon ce même raisonnement l'Esprit, lui aussi, devrait être la cause de quelque chose d'autre *('elta l-medem ḥrin)*, ce qui selon lui est contraire à la tradition chrétienne et convient plutôt à une doctrine *(tawdita)* de « sages externes » *(ḥakkime da-l-bar)*. Pour expliquer sa propre vision trinitaire, il donne quelques analogies classiques, comme celle du disque solaire qui est la cause de la chaleur et des rayons, sans que la chaleur soit la cause de ces derniers. Mais malgré la différence d'opinion entre les cardinaux et Rabban Ṣauma, il serait exagéré de parler ici de controverse ; la discussion n'est pas poursuivie, le but du voyage du moine syro-oriental étant surtout d'ordre politique et stratégique. Plus tard, il sera même admis à la communion par le pape Innocent IV, nouvellement élu[30].

Le même climat de bienveillance se retrouve dans la correspondance d'un des deux commanditaires du voyage de Rabban Ṣauma, le patriarche Yahballaha III. Celui-ci est l'auteur de deux lettres envoyées à Rome[31]. Le

28. *Histoire de mar Yahballaha*, éd. Borbone, p. 29*-30* (texte) et p. 73-75 (trad. ital.).

29. On doit reconstruire quelque peu le raisonnement des cardinaux à partir de la réponse de Rabban Ṣauma. L'une des difficultés de ce texte réside dans le fait qu'il s'agit d'une traduction à partir du persan, la langue de la cour mongole, qui fut en plus rédigée plus de trente ans après les faits. Le rédacteur du texte syriaque (ou Rabban Ṣauma lui-même) ne semble pas avoir bien compris la doctrine du *filioque* à moins qu'on ne doive interpréter l'argumentation des cardinaux comme une petite provocation à l'adresse de Rabban Ṣauma, ce qui est suggéré par la suite du texte, quand les cardinaux disent : « nous confessons que l'Esprit procède du Père et du Fils, mais non pas comme nous avons dit, mettant ta chasteté à l'épreuve. »

30. *Histoire de mar Yahballaha*, éd. Borbone, p. 36*-37* (texte), p. 81-82 (trad. ital).

31. Pour une analyse plus poussée, voir Teule 2003, p. 113-117.

premier document est surtout une lettre de courtoisie, adressée au pape Boniface VIII, qui est élogieusement appelé « celui qui détient les clés du Royaume (céleste) » ou « soleil de la nation chrétienne ». Le deuxième document, composé à l'occasion de l'élection du pape Benoît XI[32], est une explication de la théologie trinitaire et christologique telle qu'elle est professée dans l'Église d'Orient, rédigée dans un style irénique, mais sans concession à la théologie latine[33].

Un dernier document adressé aux Latins est le fameux traité *risālat al-burhān wa l-irshād ila l-maḥabba* (*Traité de la démonstration et de la guidance vers l'amour*), composé en 1332[34]. L'auteur est le prêtre Ṣalībā ibn Yuḥannā, originaire de Mossoul mais qui s'était installé dans l'île de Chypre, le dernier fief croisé au Moyen-Orient. La lettre, adressée de manière générale aux « frères occidentaux », débute par une longue *captatio benevolentiae* : c'est l'amour et non la haine qui doit régner parmi tous les baptisés comme dans la période initiale du christianisme, quand Orientaux et Occidentaux avaient les mêmes coutumes et traditions. En témoignage de la sincérité des Orientaux et de leurs relations avec l'Occident, il rappelle comment les docteurs de son Église avaient traduit en syriaque les grandes autorités patristiques grecques comme Évagre ou Basile[35]. Ensuite, il évoque les persécutions subies par sa communauté durant l'époque sassanide pour terminer avec une longue apologie de sa foi. Dans cette dernière partie, il dresse une liste des opinions fausses que les destinataires de sa lettre auraient sur les Orientaux, surtout en matière de christologie ou en ce qui concerne l'absence présumée de vénération pour Marie. Malheureusement, il ne s'agit que de courtes allusions vagues qui ne permettent pas d'établir exactement ce qu'il reproche aux Occidentaux. Mais fondamentalement, il s'en prend à leur attitude de *taqlīd*, à leur tendance à ne répéter, sans examen sérieux, que les anciens préjugés tels qu'on les trouve par exemple dans les écrits du melkite Saʿīd ibn al-Biṭrīq ou du copte Sévère ibn al-Muqaffa, deux auteurs qu'il réfute ailleurs dans son *Asfār al-Asrār.* Apparemment, il se sent vexé et mal compris.

32. Le texte original arabe se trouve dans Yahballaha, *Lettres*, p. 253-256.

33. Le dominicain Jacques d'Arles-sur-Tech a traduit cette lettre en latin, mais sa traduction est tendancieuse et suggère que le patriarche aurait accepté la doctrine du *filioque* et était prêt à appeler Marie « Mère de Dieu », cf. Yahballaha, *Lettres,* p. 253-256 et Teule 2003, p. 114-116.

34. Ce traité fait partie de l'encyclopédie théologique *Asfār al-Asrār*, mentionnée plus haut.

35. Parmi ces autorités communes, il inclut encore Théodore de Mopsueste. Apparemment, il ne se rendait pas compte que Théodore, condamné au 2e concile de Constantinople (553) avait acquis le statut de *persona non grata* chez les Latins.

Pour comprendre Ṣalībā, on doit se rendre compte qu'il se trouvait dans une situation minoritaire. Il n'est plus question de « nestoriens » parlant en tant qu'ambassadeurs du patriarche ou des *il-khans* mongols ; à Chypre, il ne fait que partie de ce petit groupe de chrétiens orientaux qui durant le synode de Nicosie (en 1340, l'époque de notre auteur) n'étaient pas vraiment pris au sérieux et furent presque contraints de signer une profession de foi et un acte d'obédience au pape Benoît XII entièrement rédigés par des théologiens latins et traduits pour eux en syriaque par un prêtre venu de Tarse[36].

Conclusion

Des observations précédentes, on peut tirer les conclusions suivantes.

Il semble que les auteurs écrivant en syriaque n'ont pas développé une véritable littérature de controverse envers les Latins à l'époque des croisés. Une telle littérature n'émergera qu'aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, avec l'arrivée de missionnaires latins et protestants[37].

Il y a cependant une différence entre les syro-occidentaux et les syro-orientaux. L'attitude irénique des premiers s'explique certainement par la situation de détresse et de répression dans laquelle ils se trouvaient, mais en même temps il semble que l'intuition œcuménique, telle que celle-ci avait été développée par leurs propres théologiens, leur facilitait l'ouverture vers Rome, de qui ils attendaient d'être reconnus comme partenaires, dans une relation d'égaux à égaux. Leur œcuménisme était authentique et pas uniquement motivé par des considérations stratégiques et politiques, vu qu'il s'étendait également aux syro-orientaux. Bar Ṣalibi est ici l'exception qui confirme la règle.

Dans le cas des syro-orientaux, il est clair que malgré une certaine nouvelle manière d'interpréter les différences théologiques (comme dans le cas de Bar Malkon), ils restent convaincus de la supériorité de leurs propres formules christologiques. Si dans certains documents ils s'expriment d'une manière neutre ou retenue, ils le font pour des raisons stratégiques. La grande différence avec les syro-occidentaux est que dans les écrits destinés aux miaphysites comme les coptes, ils oublient toute de suite la relativisation de leur propre formule qu'on rencontre en revanche dans les écrits destinés aux croisés. Je dirais presque que leur œcuménisme était quelque peu sélectif.

36. Cf. Teule 2016. On ne peut même pas exclure que Ṣalībā ait signé la profession de foi latine présentée à Nicosie.

37. Cf. Macuch 1976, p. 124.

Bibliographie

ʿAbdišoʿ bar Brika, *Livre de la Perle* : Angelo Mai (éd.), *Scriptorum veterum nova collectio. 10*, Romae, 1838.

ʿAlī b. Dawud al-Arfādī, *L'unanimité de la foi* : Gérard Troupeau (éd. et trad.), « *Le livre de l'unanimité de la foi* de ʿAlī ibn Dāwud al-Arfādī », *Parole de l'Orient* 2, 1969, p. 197-219 [réimpr. dans *Études sur le christianisme arabe au Moyen Âge*, Farnham, 1995, n° XIII].

Barhebraeus, *Candélabre du sanctuaire* :
– François Graffin (éd. et trad.), *Le candélabre du sanctuaire de Grégoire Abouʾlfaradj dit Barhebraeus. III^e base, De la théologie*, Paris, 1957 (PO 27, 4).
– Nicolas Sed (éd. et trad.), *Le candélabre du sanctuaire de Grégoire Abouʾlfaradj dit Barhebraeus. XI^e base, Du jugement dernier*, Paris, 1983 (PO 41, 3).

Barhebraeus, *Catalogue d'hérésies* : François Nau (éd. et trad.), *Textes monophysites*, Paris, 1919 (PO 13, 2), p. 252-265.

Barhebraeus, *Chronique civile* :
– Julius Y. Ciçek (éd.), *Maktbōnūt zabnē d-Bar ʿEbrōyō*, Glane – Losser, 1987.
– Philippe Talon (trad.), *La chronographie de Bar Hebraeus. 2*, Bruxelles, 2013.

Barhebraeus, *Chronique ecclésiastique* : Jean Baptiste Abbeloos & Thomas Lamy (éd.), *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum. 3*, Lovanii, 1877.

Barhebraeus, *Livre de la colombe* :
– Paul Bedjan (éd.), *Liber columbae seu Directorium monachorum Gregorii Barhebraei*, dans *Ethicon seu Moralia Barhebraei*, Paris – Leipzig, 1898, p. 519-605.
– Arent Jan Wensinck (trad. angl.), *Bar Hebraeus's Book of the Dove*, Leyden, 1919.

CICO : *Pontificia Commissio ad redigendum codicem iuris canonici orientalis*, Romae, 1944-1964.

Denys bar Ṣalibi, *Contre les chalcédoniens* : Alphonse Mingana (éd. et trad. angl.), *Woodbrooke Studies: Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshūni, Edited and Translated with a Critical Apparatus. 1, Barsalibi's Treatise against the Melchites; Genuine and Apocryphal Works of Ignatius of Antioch; A Jeremiah Apocryphon; A New Life of John the Baptist; Some Uncanonical P.*, Cambridge, 1927, p. 17-63 (trad.), p. 64-92 (facsimile du texte syriaque pris du ms. Mingana syr. 4).

Histoire de mar Yahballaha :
– Paul Bedjan (éd.), *Histoire de mar Jab-alaha, patriarche et de Raban Sauma*, Paris – Leipzig, 1895[2].
– Pier Giorgio Borbone (éd. et trad. ital.), *Storia di Mar Yahballaha e di Rabban Sauma*, Moncalieri, 2009 [trad. franç. par Egly Alenxandre, *Un ambassadeur de Khan Argun en Occident : Histoire de mar Yahballaha III et de Rabban Sauma (1281-1317)*, Paris, 2008].

Išoʿyahb bar Malkon, *Profession de foi* : Joseph Simon Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana. 3, 1*, Romae, 1725, p. 295-296.

Michel le Syrien, *Chronique* : Jean-Baptiste Chabot (éd. et trad.), *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, t. 4, Paris, 1910 ; t. 3, Paris, 1905.

Ṣalībā ibn Yuḥannā, *Traité* : Gianmaria Gianazza (éd. et trad.), « *Traité de la démonstration et de la direction = Kitāb al-Burhān wa-l-Iršād de Ṣalībā ibn Yuḥannā al-Mawṣilī* : édition critique et traduction », *Parole de l'Orient 22*, 1997, p. 567-629.

Synodicon syro-orthodoxe : Arthur Vööbus (éd. et trad.), *The Synodicon in the West Syrian Tradition. 1*, Louvain, 1975 (CSCO 367-368, Syr. 161-162).

Yahballaha, *Lettres* : Laura Bottini, « Due lettere inedite del patriarca Yahballaha III (1281-1317) », *Rivista degli studi orientali* 66, 3-4, 1992, p. 239-256.

Études modernes

De Vries 1940 : Wilhelm De Vries, *Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten*, Roma (Orientalia Christiana Analecta 125).

Fiey 1975 : Jean Maurice Fiey, *Chrétiens syriaques sous les Mongols*, Louvain, 1975.

Jackson 2005 : Peter Jackson, *The Mongols and the West 1221-1410*, Harlow.

MacEvitt 2008 : Christopher MacEvitt, *The Crusades and the Christian World of the East: Rough Tolerance*, Philadelphia.

Macuch 1976 : Rudolf Macuch, *Geschichte der spät- und neusyrischen Literatur*, Berlin – New York.

Rassi 2016 : Salam Rassi, *Justifying Christianity in the Islamic Middle Ages: The Apologetic Theology of ʿAbdishoʿ bar Brīkhā (d. 1318)*, thèse de doctorat, Oxford University.

Teule 1999 : Herman Teule, « "It is not Right to Call Ourselves Orthodox and the Others Heretics": Ecumenical Attitudes in the Jacobite Church in the Time of the Crusaders », dans K. Ciggaar & H. Teule (éds), *East and West in the Crusader States: Context, Contacts, Confrontations. 2*, Leuven (Orientalia Lovaniensia Analecta 92), p. 13-27.

Teule 2003 : Herman Teule, « Saint Louis and the East-Syrians, the Dream of a Terrestrial Empire: East Syrian Attitudes to the West » dans K. Ciggaar & H. Teule (éds), *East and West in the Crusader Sates: Context, Contacts, Confrontations. 3*, Louvain (Orientalia Lovaniensia Analecta 125), p. 101-122.

Teule 2006 : Herman Teule, « A Theological Treatise by Išoʿyahb bar Malkon Preserved in the Theological Compendium *Asfār al-Asrār* », *Journal of Eastern Christian Studies* 58, 3-4, p. 235-252.

Teule 2013 : Herman Teule, « Autonomie patriarcale, ministère pétrinien et attitude de l'Église d'Orient envers l'Église romaine », *Science et Esprit* 65, 1-2, p. 65-82.

Teule 2016 : Herman Teule, « Les professions de foi de Jean Sullāqā, premier patriarche chaldéen, et de son successeur ʿAbdishoʿ d-Gāzartā » dans M.-H. Blanchet & F. Gabriel (éds), *L'union à l'épreuve du formulaire*, Leuven – Paris (Monographies 51), p. 259-269.

Van der Aalst 1959 : Patrick Van der Aalst, « Denys bar Salibi, polémiste », *Proche-Orient chrétien* 9, p. 10-23.

Weltecke 2011 : Dorothea Weltecke, « Crusades », dans S. Brock *et al.* (éds), *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway, p. 107-109.

Désigner l'adversaire :
la guerre des noms dans les controverses

Muriel Debié
EPHE – Institute for Advanced Studies, Princeton[1]

Au commencement était la vérité. Si notre conception de l'histoire des religions est de considérer que les orthodoxies se définissent progressivement, au cours de discussions sur des sujets qui se définissent et émergent précisément à partir des débats, chaque définition impliquant des exclusions, celle des anciens était que la vérité précède l'erreur et que les hérésies sont le résultat d'autant d'erreurs et de déviances par rapport à cette vérité originelle. L'histoire des hérésies apparaît dès lors comme une guerre menée par l'Adversaire par excellence, Satan, contre la vérité de l'Église. Ce combat est ainsi personnifié dans son essence. Le genre même de l'Histoire ecclésiastique, tel qu'il a été défini par Eusèbe de Césarée, se présente comme le récit de cette guerre présente dès les origines et marquant le cours de l'histoire du christianisme interprétée de manière théologique. L'histoire des hérésies structure l'histoire de l'Église selon une théologie de l'histoire chrétienne, héritée du judaïsme d'un côté, de l'histoire des écoles philosophiques et des mouvements de pensée grecs de l'autre[2].

Cette guerre est d'abord une guerre des mots puisque définir l'orthodoxie est affaire de mots. Mais elle est aussi une guerre des noms, ceux de l'Adversaire et de ses disciples, les hérésiarques, et des disciples de ces derniers. Les controverses religieuses ne sont autres que les combats menés par les héros et les adversaires de la foi, avec un pan dogmatique,

1. Ce chapitre a été terminé au début du séjour à l'IAS, rendu possible grâce à la générosité de la Florence Gould Foundation.

2. Voir Le Boulluec 1985 sur les représentations hérésiologiques ; Lyman 2003 ; Boyarin 2004.

Les controverses religieuses en syriaque, F. Ruani (éd.), Paris, 2016 (Études syriaques 13), p. 307-348.

qui est celui des écrits d'attaque, d'apologie, de défense et de réponse[3] et un pan socio-religieux qui est celui des appartenances, des écoles et des réseaux des personnes impliquées dans les controverses. Les notions d'identité, de définition, d'exclusion et d'autodéfinition ont pris une place de plus en plus importante dans l'analyse des controverses. Mais au-delà de ces aspects littéraires et religieux, ce sont les contextes sociaux, historiques voire politiques qui font l'objet d'une attention nouvelle. La dimension personnelle est essentielle pour comprendre les formes que prirent les controverses et leurs conséquences en matière de structuration des Églises et des pratiques, la définition de l'orthodoxie induisant aussi une orthopraxie[4].

L'implication personnelle explique que les dialogues, réels ou imaginaires, entre deux ou plusieurs protagonistes, sous la forme parfois de conférences et de rencontres officielles, aient été le genre privilégié des controverses qui prirent la forme de disputes[5]. Mais les lettres, dans le cadre ou non des conciles, ont été un autre vecteur majeur des controverses, avec les traités et les homélies, appuyés sur l'apparat des témoignages bibliques et patristiques[6].

C'est aux noms impliqués dans les controverses que veut s'intéresser cette contribution. Listes d'hérésiarques, noms des Pères (conciliaires notamment), désignation des hérésies et des autres religions, signatures de textes dogmatiques, diptyques, anathèmes et condamnations dessinent des réseaux de noms qui permettent au-delà des questions dogmatiques de retracer des généalogies et des réseaux de la controverse peu étudiés en tant que tels.

Désigner les hérésies par le nom des hérésiarques

L'*Histoire ecclésiastique* syro-orientale de Barḥadbešabba[7] est une bonne introduction à la manière dont étaient conçues les controverses religieuses par les auteurs anciens, comme « une guerre suscitée par Satan contre

3. De très nombreuses études ont été consacrées au discours hérésiologique. Voir notamment Cameron 1991 b et Iricinschi & Zellentin 2008.
4. Pour une prise en compte de cet aspect dans les controverses christologiques menées par Philoxène de Mabboug, voir Michelson 2014.
5. Voir Reinink & Vanstiphout 1991 et Cameron 1991b.
6. La correspondance (six lettres) puis les (quatre) traités publiquement diffusés de Sévère d'Antioche et de Julien d'Halicarnasse entre 518 et 528 sont un bon exemple du type de documents échangés dans le cadre de la controverse.
7. Debié 2015, E2, p. 599-601.

les fidèles »[8] : « Il suscita des schismes et des divisions, fit des troubles et des disputes par le grand nombre des hérésies qu'il introduisit dans l'Église, poussa les chrétiens et les fit tomber les uns sur les autres. »[9] Barḥadbešabba explique aussi l'importance du nom dans la désignation des hérésies, en reprenant le passage de saint Paul déjà utilisé par les apologistes grecs[10] :

> « Les Églises elles-mêmes se séparèrent les unes d'avec les autres, lorsque la plupart étaient désignés par les noms des hérésiarques : ce que Paul blâme lorsqu'il dit : "Qu'est-ce que Paul ou qu'est-ce qu'Apollos ?". »
> (I Co 3, 4)[11]

Les hérésies sont nommées d'après le nom de ceux qui ont soutenu des positions jugées hérétiques. Les personnes sont donc au centre du processus hérésiographique, la littérature de controverse émanant des interactions entre les personnes au sein de l'Église. Le cas des controverses interreligieuses est un peu différent puisque seul le nom du fondateur d'une religion peut être un élément de la dispute, les tenants de tel ou tel mouvement au sein d'une autre religion n'étant pas porteurs d'une autorité, contrairement à ce qui se passe en interne où les dissensions entraînent l'adhésion aux positions de telle ou telle personne dont l'autorité est reconnue par un réseau d'adhérents.

Les listes de noms des hérétiques constituent autant de diptyques et de litanies inversés[12]. Éphrem avait sa liste[13] ; Narsaï dans son *memra* sur les trois docteurs grecs Diodore, Théodore et Nestorius, dont il défend la personne tout autant que les enseignements, intègre une liste d'hérétiques : les sectateurs de Simon le Mage, les borboriens, les ménandriens, les bardesanites, les valentiniens, les sabelliens, les ariens, les eunomiens, les doumarites, les macédoniens et enfin les sectateurs de Cyrille (d'Alexandrie)[14]. C'est en termes d'écoles que se définissent les adhésions, d'où les pluriels formés sur le nom des hérétiques, et Narsaï lui-même se présente comme appartenant à l'école de Théodore de Mopsueste et à l'école antiochienne de théologie.

8. Barḥadbešabba ʿArbaya, *Histoire ecclésiastique*, p. 184-6. C'est Hélène, la mère de Constantin, qui mit fin à cette première phase !
9. Barḥadbešabba ʿArbaya, *Histoire ecclésiastique*, p. 185.
10. Le Boulluec 1985.
11. Barḥadbešabba ʿArbaya, *Histoire ecclésiastique*, p. 186.
12. Voir le chapitre de Flavia Ruani dans ce volume.
13. Éphrem de Nisibe, *Hymnes contre les hérésies* XXII, 2 et 4.
14. McVey 1983, p. 94.

Philoxène de Mabboug dans l'une de ses lettres donne explicitement la liste des docteurs dont il reconnaît l'orthodoxie et de ceux dont il condamne les enseignements, qui doit servir de guide dans la foi droite à ses interlocuteurs. Les lumières de la foi sont pour lui Athanase, Théophile, Basile (de Césarée), les deux Grégoire (de Nysse et de Nazianze), Jean (Chrysostome), Cyrille (d'Alexandrie) et « le bienheureux Éphrem, notre maître à nous, Syriens » tandis que sont anathèmes : « Nestorius, Eutychès et leurs doctrines infâmes et corrompues, Paul de Samosate, Sabellius, Photin, Marcel, Arius, Eunome, Macedonius, Mani, Marcion, Diodore, Théodore, Théodoret, Eutherius et qui que ce soit qui ait pensé et enseigné comme eux. »[15] Aux noms des héros de la foi ou des hérétiques sont attachés ceux de leurs sectateurs. L'*Explication de toutes les hérésies*[16] qui lui est attribuée, introduit par une formule stéréotypée chaque hérésie : « un tel dit que… ». Les regroupements sont intéressants : Mani, Marcion et Eutychès sont accusés d'avoir les mêmes idées « phantasiastes » ; Valentin et Bardesane ; Apollinaire ; Eunome ; Diodore, Théodore, Théodoret, Nestorius, Irénée, Eutherius (de Tyane) – plus Alexandre, André, Ibas, Photius (de Tyr), Cyr, Jean et Acace dans le manuscrit le plus ancien[17] – et Barṣauma ; Arius ; Paul de Samosate ; les juifs. Aux noms de ces hérétiques et à leur profession de foi, est opposée la foi de « notre sainte Église, mère de tous » : l'orthodoxie ici est institutionnelle et anonyme face aux idées déviantes des individus, mais elle est aussi celle des Pères reconnus, comme Philoxène lui-même dont la profession de foi suit immédiatement. Les individus sont donc au centre des débats.

Dans le *Candélabre du sanctuaire*, Barhebraeus liste des hérésies non-chrétiennes, sous la forme : « l'hérésie de ceux qui disent que… », sans noms pour les identifier. De même il définit cinq catégories générales : les philosophes péripatéticiens, les physiologistes, les astronomes, les manichéens et les musulmans[18]. Il donne aussi à la fin de la 4e base, 3e section, une liste des hérésies « qui portent le nom de chrétiennes »[19]. En commençant par Simon le Mage, Ménandre et Basilide, il mentionne en tout trente hérésies, les dernières étant internes au monophysisme : celles de Julien d'Halicarnasse, des trithéites et d'Étienne bar Sudaïli. Il est intéressant de noter que concernant une catégorie assez large comme celle

15. De Halleux 1962, p. 44.

16. Philoxène de Mabboug (Pseudo-), *Explication de toutes les hérésies*, p. 248-249.

17. Ce manuscrit est édité et traduit par E. A. W. Budge.

18. Barhebraeus, *Candélabre du sanctuaire* XI, 2.

19. Barhebraeus, *Candélabre du sanctuaire* IV, 3, p. 252-269.

des encratites, un nom est ajouté pour identifier l'hérésie, en introduisant une dimension à la fois locale et bien connue : « Celle des encratites par un homme nommé Tatien qui était de Mésopotamie. Il prônait que [...] »[20]. À côté des noms connus, d'autres sont plus étonnants comme cet Eusèbe, « homme d'Édesse »[21].

Les noms des chefs d'école

Si les hérésies sont désignées en syriaque comme dans les autres langues du christianisme par le nom de l'hérétique, une caractéristique sémitique intervient dans la manière de parler des partisans de telle ou telle personne puisqu'ils sont dits être de sa « *bet* », c'est-à-dire littéralement de sa maison, son entourage, ou dans ce contexte de son école de pensée ou de son parti. Le syriaque rejoint ainsi l'étymologie du terme grec *hairesis*, école de pensée. Jean d'Éphèse par exemple n'emploie pas le terme « nestorien » pour désigner ceux qui adhéraient aux idées de Nestorius. Dans la Vie qu'il consacra à Siméon de Bet Aršam[22], il désigne ses partisans comme appartenant littéralement à l'école de Nestorius : *d-bet nestoryos*. Il parle aussi de « la doctrine de l'école de Théodore (de Mopsueste) et de Nestorius » : *yulpono d-bet theodoros w-nestoryos*[23], employant donc le vocabulaire des « écoles » philosophiques ou théologiques.

On observe la même expression dans un échange de lettres polémiques entre chalcédoniens « maronites » et antichalcédoniens[24], contenu dans le manuscrit de Londres BL Add. 12 155 datant de 747. Les correspondants y sont identifiés par leur prénom (Constantin, Isaac, Simon, Philippe et Thomas pour Bet-Maron), mais qui les laisse en réalité anonymes parce qu'inconnus par ailleurs. Leur identité est donnée par leur appartenance : les uns appartiennent à « Bet Maron », – qui ne semble pas être le monastère bien connu de mar Maron (mais dont la localisation est incertaine), leur lieu de résidence étant le monastère d'Armenaz. Ils sont également désignés comme les « docteurs du patriarche Éphrem » d'Antioche (527-544), un farouche défenseur de Chalcédoine. Les autres sont dits de « Bet Petros » (non identifié par ailleurs) et tenant de « Bet Eutychès » et « Bet Sévère ». L'expression dans ces derniers cas renvoie clairement à des noms de

20. Barhebraeus, *Candélabre du sanctuaire* IV, p. 254.

21. Barhebraeus, *Candélabre du sanctuaire* IV, p. 262.

22. Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* I, PO 17, p. 137.

23. Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* I, PO 17, p. 138.

24. Suermann 1995.

personnes et non à des lieux et sert à qualifier les antichalcédoniens. C'est l'appartenance aux écoles de pensée qui fait l'identité des individus.

Les enjeux des dénominations

Jusqu'à aujourd'hui, la désignation des Églises de tradition syriaque reste liée à l'histoire des controverses puisqu'elles émergèrent des discussions et des divisions successives. Les noms sous lesquels elles ont été et sont encore désignées, sont un héritage de ces disputes d'où émergèrent de nouvelles identités. Plusieurs noms sont ainsi souvent en concurrence, ceux donnés par les adversaires et les autodésignations. Dans le cas des Églises syriaques, les noms adoptés sont tributaires de la situation de ces Églises vis-à-vis de l'Église impériale romano-byzantine, chaque parti se considérant et se désignant comme seul orthodoxe.

Les jacobites ou syro-orthodoxes

Ce double nom répond en réalité dans les deux cas à la logique de la désignation par l'adversaire. L'autodésignation est en effet elle-même adaptée en fonction de « l'adversaire », puisque si le mot « syro- », « syrien[25] » ou « syriaque » a été ajouté avant « orthodoxe », c'est pour distinguer cette Église de l'Église dite orthodoxe – grecque et slave – une Église considérée par cette dernière précisément comme non-orthodoxe, alors qu'elle-même se considère comme ayant conservé l'orthodoxie dont se serait éloignée l'Église grecque. Ce sont donc les catégories de l'orthodoxie autoproclamée et ensuite admise par les « autres » qui définissent les noms encore employés aujourd'hui.

L'appellation de « jacobite » (ܝܥܩܘܒܝܐ) est traditionnellement expliquée comme dérivant du nom de Jacques Baradée (Jacob, Yaʿqub, en syriaque ; m. 578), qui constitua, par les nombreuses ordinations auxquelles il procéda, une hiérarchie non-chalcédonienne[26]. Barhebraeus dans son histoire ecclésiastique mentionne ainsi que c'est de Jacques Baradée que vient le nom « jacobites » : « ... jusqu'à ce que ce Jacques apparaisse et qu'ils

25. Le terme peut induire en erreur en faisant penser à la Syrie actuelle, mais c'est bien de la région de la grande Syrie ancienne qu'il s'agit et de l'usage du syriaque dans cette région mais aussi de l'appartenance à l'Église « orthodoxe » dans une ambiguïté que porte aussi le terme *suryoyo* en syriaque.

26. Brock 2011, p. 431-432. De manière intéressante, le manuscrit Paris syr. 235 (N), du XIII[e] siècle porte une note marginale en *garshuni* vitupérant contre Jacques, visiblement de la main d'un chalcédonien : « C'est l'histoire de Jacques Burdʿana le menteur, l'hérétique maudit » (Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* III, PO 19, p. 575, n. 1).

deviennent nombreux. C'est pour cette raison qu'ils furent appelés de son nom "jacobites". »[27]

D'après la source contemporaine des controverses chalcédoniennes qu'est l'historien Jean d'Éphèse (m. 589), les non-chalcédoniens se désignaient eux-mêmes comme « opposants au concile de Chalcédoine »[28] et appartenant au « parti » *(gbo)* ou à l'Église « des croyants » *(mhaymone)*[29]. Ils appelaient de leur côté « synodites » (ܣܢܗܕܝܐ), « c'est-à-dire ceux qui croient dans les deux natures », les partisans du concile[30].

Une Vie anonyme de Jacques Baradée, difficile à dater[31], mais plus tardive, permet de voir l'évolution dans les désignations et les interprétations qui les accompagnaient :

> « Les partisans de Jacques disent qu'ils sont "de la foi de Jacques" en prétendant parler de Jacques le Majeur pour se cacher de leurs adversaires, comme d'autres disent être du parti d'Éphrem d'Amid [le patriarche chalcédonien d'Antioche et farouche pourfendeur des antichalcédoniens] ou de Jean de Sermin [le patriarche chalcédonien de Constantinople]. »[32]

L'appellation « de Jacques », « jacobites » serait donc d'abord une stratégie de déguisement puisqu'elle permettait de cacher l'adhésion au héros de l'opposition à Chalcédoine Jacques Baradée, en prétendant faire allusion à Jacques le Majeur dont Jacques aurait repris le flambeau. Une filiation spirituelle est établie avec le premier Jacques par Jean d'Éphèse[33].

Le nom de Jacques, parce que porté par de nombreuses autorités spirituelles, pouvait s'interpréter de différentes manières. Les non-chalcédoniens se cacheraient ainsi sous le nom de Jacques le Majeur, c'est-à-dire le premier évêque de Jérusalem, comme Jacques Baradée se cachait sous des oripeaux (*burdʿoyo*, en syriaque, signifie « vêtu de haillons »), pour

27. Barhebraeus, *Chronique ecclésiastique*, t. I, p. 217 T, p. 218 V.

28. ܡܢ ܕܠܐ ܡܨܒ̈ܝ ܡܫܬܡܥ ܠܟܠ ܡܕ ܕܐܡܪ ܠܗ ܠܡܫܬܡܥ ܠܡܕ ܕܐܡܪ ܠܗ. Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* III, PO 19, p. 500.

29. Voir par exemple Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* II, PO 18, p. 490.

30. Par exemple : Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* II, PO 18, p. 491.

31. Le manuscrit le plus ancien la contenant, le Berlin Sachau 321, est datable de la fin du VIII[e] siècle, ce qui donne un *terminus ante quem* (Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* I, PO 17, p. XIII de l'introduction par E. Brooks). À l'époque de rédaction du texte, l'adhésion à Chalcédoine est considérée comme une « hérésie » (Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* III, PO 19, p. 590, Appendix), à la différence de ce que l'on trouve dans les Vies écrites par Jean d'Éphèse.

32. Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* III, PO 19, p. 256.

33. Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* III, PO 19, p. 256.

échapper aux dénonciations et aux poursuites des autorités impériales. L'expression « Nous sommes de la foi de Jacques » se répandit en Syrie, en Perse et en Arménie, poursuit l'auteur ; à Alexandrie et en Égypte, « nous sommes du parti de Théodose » devient courant, d'où le fait que les croyants d'Égypte sont appelés « théodosiens » et les Syriens « jacobites »[34].

L'ambiguïté concernant l'identité de Jacques ne disparut jamais complètement[35]. Le manuscrit Berlin Sachau syr. 321 (VIII^e siècle) porte en marge de l'histoire anonyme de Jacques Baradée la mention suivante : « C'est l'histoire de J. Burdʿana et non de Jacques d'Édesse, l'Interprète des Écritures, car l'époque de l'Édessénien est connue pour être (?) l'année 1054, or Burdʿana mourut en 889 »[36]. Jacques Baradée qui fut titulaire du siège d'Édesse était ainsi confondu avec Jacques d'Édesse. Le nom de Jacques de Saroug fut aussi avancé comme étant le Jacques ayant donné son nom aux jacobites. L'origine du nom devenait ainsi elle-même sujette à controverse.

Cette confusion était entretenue par les jacobites eux-mêmes : dans le pacte d'union de 797 entre julianistes et sévériens, les anciens adversaires disent vouloir être appelés « de la foi de Mar Jacques, le frère de notre Seigneur, (foi) avec laquelle ont été d'accord en tout Mar Jacques, docteur, évêque de Batnan, et Mar Éphrem et Mar Isaac, docteur, avec tous les docteurs orthodoxes »[37].

Dans le *Candélabre du sanctuaire*, Barhebraeus classe sous le nom de jacobites tous les orthodoxes orientaux[38] (non-orthodoxes du point de vue de l'Église byzantine) qu'ils fussent « syriens, égyptiens, coushites ou nubiens »[39]. Le nom est donc devenu générique pour tous les orthodoxes orientaux, les différences étant ensuite régionales. Cette catégorie « jacobites » était aussi l'une des trois dénominations chrétiennes définies par l'hérésiographie musulmane ancienne, avec les nestoriens et les melkites, et incluait tous les miaphysites, d'Égypte comme de Syrie. C'est pourquoi en milieu copte, l'appellation « jacobites » a été « égyptianisée » en étant interprétée comme remontant au nom laïc de Dioscore d'Alexandrie (le patriarche qui mena le parti antichalcédonien), Jacob.

34. Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* III, PO 19, p. 256.

35. Seleznyov 2013 l'a bien montré pour les périodes plus tardives (p. 389-390).

36. Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* III, PO 19, p. 574-575, n. 1.

37. Draguet 1941, p. 105-106.

38. Le français n'a pas la distinction qu'introduit l'anglais entre « Eastern » et « Oriental », ce dernier faisant référence aux Églises non-orthodoxes et le premier aux Églises dites orthodoxes (grecque et slaves).

39. Barhebraeus, *Candélabre du sanctuaire* IV, p. 264.

L'appellation de « sévériens », disciples de Sévère, fut aussi donnée aux « orthodoxes » syriens par leurs adversaires et par eux-mêmes par opposition aux « julianistes » partisans de Julien d'Halicarnasse. Le terme d'« acéphales » fut aussi employé pour désigner leur parti littéralement « sans tête ».

La question de la désignation de ces groupes et de ces Églises reste aujourd'hui encore un enjeu dans le cadre des dialogues interreligieux aussi bien que des travaux académiques, les appellations n'étant pas les mêmes dans les études byzantines et celles de « l'Orient chrétien » par exemple. Afin de distinguer les monophysites stricts tels Eutychès (pour qui l'humanité est absorbée dans la divinité après l'union), dont les idées avaient été dénoncées y compris dans le camp des cyrilliens-sévériens, le terme d'« hénophysisme » a été proposé par Sebastian Brock pour désigner la position des tenants de la formule cyrillo-sévérienne de *mia physis tou theou logou sesarkomenè*. Mais c'est finalement le terme « miaphysite » (ajouté par Brock), un néologisme formé sur « mia-physis », qui tend à s'imposer dans les dialogues œcuméniques comme dans la production académique pour distinguer cette position modérée de celle des monophysites tenants d'une unique (mono-)nature[40].

Les nestoriens

L'appellation a été introduite dès les polémiques anciennes puisque Philoxène de Mabboug (m. 523), l'un des plus fervents polémistes anti-chalcédoniens, l'emploie dans sa lettre au stratélate Abu Yaʿfur pour désigner les membres de l'Église de Perse. Il fait ainsi débuter à Acace (485-496) le « catholicosat (ܟܬܘܠܝܩܘܣܐ) des nestoriens »[41]. L'évêque Paul de Nisibe est aussi qualifié de « nestorien » dans la dispute qu'organisa l'empereur Justinien avec lui[42]. Le nom « nestorien » est donc employé dès le VI^e^ siècle par les adversaires miaphysites des tenants de la théologie antiochienne pour désigner les membres de l'Église de l'Est et sa hiérarchie. L'officialisation dans l'Église de l'Est de la théologie de Théodore de Mopsueste lors du concile de 486 présidé par Acace explique cette chronologie. En réalité, la connaissance des idées de Nestorius et son influence furent bien moindres que celle de Théodore de Mopsueste,

40. Voir WINKLER 1997 qui soutient, en l'argumentant, l'usage de ce terme.

41. Philoxène de Mabboug, *Lettre au stratélate Abu Yaʿfur*, p. 212.

42. Ms BL Add. 14 535, f. 16v (WRIGHT 1871, II, p. 796b).

« l'Interprète » par excellence[43]. Sa lettre aux monastères de Bet Gaugal traite aussi de l'hérésie nestorienne[44].

La lettre de Siméon de Bet Aršam contre l'hérésie des nestoriens date aussi du VI^e^ siècle et utilise aussi le terme de « nestorien »[45]. Elle resitue, comme la lettre de Philoxène, le nestorianisme dans une généalogie hérétique commençant aux grands-prêtres juifs Anne et Caïphe et se poursuivant avec Simon le Mage[46]. Ebion, Artemon, Paul de Samosate, Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste, tous présentés comme les maîtres de Nestorius, constituent la suite de cette chaîne hérétique. Théodoret de Cyr et Ibas sont présentés comme les héritiers de Nestorius, ainsi que Mari dans l'Empire perse. Siméon cite ensuite les noms d'un certain nombre de membres de l'école des Perses à Édesse qui partageaient leurs idées et contribuèrent à les répandre. Il donne aussi, de manière intéressante, les surnoms par lesquels ils étaient connus, pour mieux les dévaloriser : Jean de Bet Garmaï est ainsi dit « le porcelet »[47]. Les noms de la controverse dessinent un réseau dogmatique dans l'Empire perse[48]. Aux « nestoriens » sont ajoutés Mani, Marcion, Eutychès, Arius, Apollinaire, leurs enseignements et « quiconque a pensé ou pense comme eux »[49]. Sont anathématisés également Acace, Barṣauma, Narsaï et leurs compagnons, Mari et le catholicos Babaï. Siméon fixe à la condamnation de Nestorius au concile d'Éphèse l'appellation de nestorien : « Depuis cette époque et jusqu'à maintenant, leur nom a été appelé "nestoriens" » car Nestorius avait pris la tête de cette hérésie[50].

Les lettres de Philoxène et de Siméon montrent que des arguments hérésiographiques étaient déjà bien en place et partagés par les milieux miaphysites dans le cadre de la controverse antinestorienne très active au VI^e^ siècle dans les zones frontières avec l'Empire perse et jusqu'en Arabie[51].

Le nom de « nestorien » fut cependant condamné officiellement par l'empereur Théodose qui voulait que soient appelés « simoniens » et non

43. Voir Brock 1996.

44. De Halleux 1982.

45. Voir Siméon de Bet Aršam, *Lettre contre l'hérésie de Nestorius.*

46. Voir Grillmeier & Hainthaler 1989, p. 265-6.

47. Siméon de Bet Aršam, *Lettre contre l'hérésie de Nestorius*, trad. angl. Becker, p. 32. Pour d'autres sobriquets dénigrants, voir la contribution de Florence Jullien dans le présent volume.

48. Siméon de Bet Aršam, *Lettre contre l'hérésie de Nestorius*, p. 35-37.

49. Siméon de Bet Aršam, *Lettre contre l'hérésie de Nestorius*, p. 38.

50. Siméon de Bet Aršam, *Lettre contre l'hérésie de Nestorius*, p. 30.

51. Voir l'autre contribution de Muriel Debié ici même.

pas « nestoriens » les partisans de Nestorius[52]. Les actes du second concile d'Éphèse (appelé « Brigandage d'Éphèse » par les « orthodoxes », un terme souvent passé tel quel dans les études contemporaines) conservés en syriaque, mentionnent des acclamations par la foule des Édesséniens contre l'évêque Ibas, au cri de « Personne ne veut d'un nestorien ! Personne ne veut d'un simonien !... Personne ne veut d'un corrupteur de l'orthodoxie ! »[53] Ibas est présenté plusieurs fois comme un nouveau Simon et un nouveau « mage Mus'ria » (inconnu en dehors de ces acclamations des gens d'Édesse)[54]. Il est encore appelé l'Iscariote et l'ami des juifs – puisqu'il est ennemi du Christ. Un deuxième nom, encore plus péjoratif, « simonien », est ainsi préféré à celui de nestorien, même s'il ne s'imposa finalement pas.

Si le terme « nestorien » est employé dès le VIII^e^ siècle par les membres de l'Église de l'Est pour s'autodésigner comme le montre Šahdost, évêque de Tirhan, qui parle de « nous les chrétiens nestoriens »[55], il n'était cependant pas accepté par tous. La forte charge polémique du nom fait que le patriarche Timothée (patr. 780-823) s'insurge contre le fait que « les adversaires de la vérité osent les appeler du nom de Nestorius » car, dit-il, ils ne sont pas baptisés au nom de Nestorius et ce dernier n'a pas été crucifié pour eux, mais ils sont baptisés au nom de la Trinité et c'est le Christ qui a été crucifié pour eux[56]. La question du nom du fondateur était donc restée aiguë depuis les polémiques grecques des premiers siècles du christianisme.

Les melkites et les maronites

Souvent indifférenciés dans les premiers temps après le concile de Chalcédoine dont ils étaient les défenseurs[57], les melkites et les maronites acquirent progressivement non seulement une identité et des structures ecclésiales distinctes, mais un nom propre au tournant du VIII^e^ siècle (dans les années 720 sans doute au plus tard).

Le terme melkite qui vient de *malka* roi, en syriaque (*malik* en arabe), désigne les tenants de Chalcédoine, littéralement du parti de l'empereur byzantin. Le nom apparaît dans les années 780 dans la lettre 48 du

52. *La lettre à Cosme*, p. 176, n. 2 : voir *Sacrosancta concilia* III, col. 1210.

53. *Actes du second concile d'Éphèse*, p. 19. Ibas est aussi appelé l'Iscariote.

54. *Actes du second concile d'Éphèse*, p. 22.

55. Reinink 2009, p. 219.

56. Timothée I^er^, *Lettre aux moines de Mar-Maron*, p. 123 V.

57. Dans les deux cas, des explications de leur nom respectif les font remonter à l'empereur Marcien qui convoqua le concile de Chalcédoine.

catholicos Timothée où il parle du « patriarche des melkites » *(paṭriyarka d-malkaye)*[58], ainsi que dans le dialogue qu'il eut avec le calife al-Mahdī et dont il rend compte dans une autre lettre[59]. Une hiérarchie melkite est donc bien identifiée à ce moment-là. Il semblerait, d'après un passage de la chronique de Michel le Syrien[60], que l'arrivée de prisonniers romains et la reprise en main par Serge b. Manṣur conduisirent à l'adoption du dyothélisme et à l'abandon de l'addition du *Trisagion* en Syrie, conduisant à un schisme avec les tenants du monothélisme. Ce serait donc dans ces années-là que se seraient nettement différenciés « melkites » et « maronites », les premiers adoptant la position de l'Église officielle du royaume des Romains/Byzantins. À la période médiévale (Denys bar Ṣalibi en est un exemple), l'origine des melkites est présentée comme remontant à l'empereur Marcien qui réunit le concile de Chalcédoine[61], effaçant ainsi l'adhésion au monothélisme qui avait longtemps prévalu en Syrie parmi les chalcédoniens. Se répandit aussi parmi les melkites l'explication selon laquelle ce n'était pas à un empereur terrestre, fût-il chrétien, que remonterait le nom, mais au roi du ciel, le Christ[62].

Chez Barhebraeus, les melkites sont désignés comme « Romains melkites syriens », tandis que les maronites sont « maronites syriens », c'est-à-dire de la région de la (grande) Syrie ancienne. De son temps, les melkites sont considérés comme « Rums », plus proches des Latins appelés *Rums*, Romains, que de l'Église grecque orthodoxe (les « Grecs ») dont ils sont distingués.

Le consensus est que le nom des maronites remonte à mar Maron, un saint dont la vie est racontée par Théodoret de Cyr et serait lié au monastère du même nom en Syrie Seconde, fondé ou refondé par l'empereur Marcien en 452, dont la localisation reste problématique[63]. La référence à « ceux de Bet Maron », du parti ou de l'école de Maron (à moins qu'il ne s'agît du monastère), apparaît au moment des querelles christologiques du Ve siècle dans une lettre du pape Hormizd. Les moines sont connus comme de farouches défenseurs du concile de Chalcédoine. C'est seulement au VIIe ou

58. Timothée Ier, *Épître* 48, I, p. 92 T, II, p. 77 V ; Brock 1999, p. 239, 242, 246.

59. Timothée Ier, *Dialogue avec le calife al-Mahdī*, p. 159 T, 88 V.

60. Michel le Syrien, *Chronique* IV, p. 457 T, II, p. 492 V.

61. Voir Griffith 2001, p. 12. Mathilde Boudier prépare un doctorat intitulé « De Byzance à l'Islam : les chrétiens melkites de Syrie-Palestine (VIIe-Xe siècle) » sous la direction d'Anne-Marie Eddé à l'université Paris I.

62. Treiger 2014.

63. Suermann 1998, p. 72.

au VIIIe siècle que les moines de Bet Maron s'insurgent contre le dyothélisme (défendu par Maxime le Confesseur et Sophrone de Jérusalem notamment), qu'ils jugent nestorianisant, le monothélisme étant – avec l'addition au *Trisagion* – le dogme accepté en Syrie au VIIe siècle[64]. Il est difficile de dire à partir de quand apparaît le terme de « maronite » en tant que tel, comme désignant les tenants du monothélisme qui trouvaient problématique le sixième concile de 680-681, réuni à Constantinople, qui condamna le monothélisme. Dans une de ses lettres, où il condamne d'ailleurs le dyothélisme, le catholicos Timothée Ier en 792/3, s'adresse « aux moines qui résident à l'abri (ܚܒܠܗ) de Mar(y) Maron »[65] : une référence au monastère ou au parti de Maron ? L'expression n'est pas entièrement claire. Timothée n'emploie en tout cas pas le mot « nestorien ». En grec, il semble que la première occurrence du mot apparaît vers 726, dans une confession de foi d'Élie de Yabroud qui souhaitait passer du côté des melkites[66].

Les sectes islamiques

Le principe de la double nomination se retrouve dans la désignation des sectes islamiques telles que les présente Denys bar Ṣalibi dans son *Traité contre les Arabes*. Les noms ne viennent pas cependant d'individus, comme dans l'hérésiographie chrétienne, mais des positions soutenues. Le 1er *memra* en 8 chapitres de Denys porte le titre suivant : *Sur l'appellation de ceux qui s'appellent eux-mêmes musulmans (mašlmane), la distinction de leurs hérésies et leurs noms* ; « les musulmans peuvent être classés en quatre groupes : *al-šiʿah*, "le troupeau" appelé *al-rawāfiḍ*, "dissidents" par leurs adversaires ; *al-ḥawāriǧ*, "séparatistes", appelés *al-ḥarūriyyah*, "zélotes", par les autres ; *al-muʿtazilah*, "qui se séparent", que leurs ennemis appellent *al-qadariyyah*, "déterministes" ; *al-sunnah*, "légitimistes", qui sont appelés *al-murǧiyyah*, "qui ont l'espoir". »[67] Les noms internes et externes donnés par les adversaires sont clairement distingués par Denys.

Les pratiques de (dé-)nomination

Les « noms d'oiseaux »

Les invectives sont un élément de la controverse : l'adversaire reçoit des « noms d'oiseaux » comme le dit joliment l'expression française. Dans le cas

64. Brock 1973b, p. 69-71.

65. Timothée Ier, *Lettre aux moines de Mar-Maron*, p. ܟ, l. 4-5 T, p. 91 V.

66. Cité par Gribomont 1974, p. 109-110.

67. Griffith 1987, p. 361.

des chrétiens et pour ne reprendre que les assimilations dont font l'objet les hérétiques, le loup est l'animal le plus souvent évoqué pour désigner l'adversaire[68]. Dans les hymnes 29, 3 et 31, 33 de ses *Carmina Nisibena*, Éphrem évoque les loups que sont les hérétiques, ces ennemis de l'intérieur de l'Église, des agneaux devenus loups pour leurs frères et attaquant le berger commun[69]. Les prêtres doivent convertir les loups pour qu'ils deviennent des brebis. L'imagerie est celle, traditionnelle, du troupeau des fidèles que doit protéger le bon pasteur qu'est le prêtre ou l'évêque. Dans la *sogita* (poème dialogué) attribuée à Narsaï opposant Cyrille et Nestorius, Cyrille d'Alexandrie est appelé « l'Égyptien, le loup dévastateur » qui s'est élevé contre les assemblées de fidèles[70]. Il en va de même dans l'autre camp, celui des miaphysites. Selon Jean d'Éphèse, Siméon de Bet Aršam justifiait le fait qu'il était sans cesse en mouvement, allant d'un district à un autre pour participer aux controverses entre nestoriens et « croyants » (sous-entendu « orthodoxes », donc miaphysites), par le fait qu'il ne pouvait laisser « les brebis du Christ dispersées parmi les loups affamés et destructeurs qui ne manqueront pas de les détruire et de les mettre en pièces »[71]. Masruq, le roi juif qui massacra les chrétiens de Najran, est aussi qualifié de « loup destructeur »[72]. Le terme est employé aussi bien pour désigner traditionnellement les persécuteurs, déchirant le corps des martyrs, que pour les hérétiques, accusés de déchirer symboliquement le corps de l'Église.

Le serpent est bien entendu l'autre animal négatif (en référence à Gn 3) : Narsaï parle d'« Eunome le serpent astucieux qui par ses morsures fait périr l'âme de ceux qui lui obéissent », en référence au péché originel[73]. Philoxène de Mabboug qualifie Arius de « serpent maudit »[74].

Un nom pour un autre

Outre les invectives, des surnoms péjoratifs sont aussi employés. Pour désigner Cyrille d'Alexandrie, Narsaï emploie l'expression « l'Égyptien » et

68. Samra Azarnouche (EPHE) prépare un article sur le loup dans l'imaginaire zoroastrien.

69. Éphrem de Nisibe, *Carmina Nisibena*, p. 142 et 160 V. Pour d'autres métaphores animales appliquées aux hérétiques, contenues dans les *Hymnes sur la Foi* d'Éphrem, voir Cassingéna-Trévédy 2010.

70. *Dialogue entre Cyrille et Nestorius*, p. 484 T, p. 516 V. Trad. angl. Brock, p. 59. Sur ce texte, voir aussi l'article de Sebastian Brock dans ce volume.

71. Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* I, PO 17, p. 140.

72. *Livre des Himyarites*, p. cxiv.

73. Narsaï, *Homélie 22*, p. 195. Cité par P. Harb, Philoxène de Mabboug, *Lettre au stratélate Abu Yaʿfur,* p. 190, n. 6.

74. Philoxène de Mabboug, *Lettre au stratélate Abu Yaʿfur*, p. 189.

« le chef de l'Égypte » en référence à la fois au fait que Cyrille occupait le siège d'Alexandrie et à la figure repoussoir que constituait Pharaon dans la Bible[75]. Une autre manière facile de décrédibiliser l'adversaire était de lui associer le nom de Satan : Siméon de Bet Aršam était désigné par les nestoriens comme « Siméon le débatteur, le Satan invincible » selon Jean d'Éphèse[76].

Une pratique courante dans les controverses est d'assimiler l'adversaire à une hérésie déjà connue et dénoncée. Les noms d'hérétiques anciens sont repris pour dénoncer les croyances des nouveaux en les situant dans une lignée et une tradition hérétiques[77]. La raison en est le respect des autorités : les hérétiques anciens ont été condamnés par les conciles et les figures d'autorité, ce qui légitime la condamnation des nouveaux hérétiques supposés adopter leurs idées. Les nouveaux hérétiques sont ainsi placés dans une chaîne de l'hérésie qui permet de légitimer leur dénonciation. Ce détournement est une pratique officielle de l'Église[78]. Comme vu plus haut, lors du concile d'Éphèse qui condamna Nestorius, l'empereur Théodose ordonna que les partisans de Nestorius ne fussent plus appelés « nestoriens » mais « simoniens » en référence à Simon le Mage : parce qu'ils s'étaient détournés de Dieu et avaient été les émules de Simon, ils devaient être appelés comme lui. Il rappelle ensuite que du temps de Constantin, de même, les ariens avaient été appelés « porphyriens » parce qu'ils étaient imprégnés de la même impiété que Porphyre[79].

Pour prendre un exemple dans le camp antichalcédonien, Pierre d'Antioche dans sa controverse avec Damien d'Alexandrie (autour des années 580) accuse ce dernier d'être un « trithéite », tandis que Pierre le qualifie de « sabellien ». Pierre explique que les hérétiques accusent toujours leurs opposants orthodoxes d'être les tenants de l'hérésie opposée à la leur. Grégoire de Nysse, dit-il, a été accusé de sabellianisme par Eunome, Cyrille et Sévère d'apollinarisme par les nestoriens et maintenant c'est lui qui est accusé par les sabelliens d'être trithéite[80]. Lui-même adopte la pratique qu'il dénonce en traitant de sabelliens ses adversaires.

75. Narsaï, *Memra sur les trois docteurs nestoriens*, p. 490, 495, 496, 497 V ; McVey 1983.

76. Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* I, PO 17, p. 144.

77. Voir le chapitre de Flavia Ruani dans ce volume.

78. *Actes du concile de Chalcédoine*, p. 21, introduction des traducteurs : « Perceived similarity to the teachings of a known heretic, likewise, could convict one of heresy. »

79. *Sacrosancta concilia*, col. 1209-10.

80. Ebied 1977, p. 279.

Traiter de juif

Le cas le plus frappant de nom mis pour un autre figure le cas des nestoriens appelés juifs en raison de l'insistance qu'ils auraient mise selon leurs adversaires sur la dimension humaine de Jésus. Dans son traité contre Nestorius, Denys bar Ṣalibi reprend un argument ancien associant les idées des dyophysites « nestoriens » avec le judaïsme : « Après avoir terminé la dispute avec les juifs, nous commençons à répondre aux nestoriens qui sont ainsi nommés de Nestorius. Cette hérésie a commencé au temps d'Anne et de Caïphe. Ces juifs en effet regardaient le Christ comme un simple homme. »[81] Ce paragraphe est emprunté à l'un des premiers controversistes à l'égard des nestoriens, Siméon de Bet Aršam[82]. La première dénonciation des nestoriens comme soutenant les mêmes idées que les juifs remonte aux controverses des Ve et VIe siècles. Philoxène de Mabboug propose une association similaire à celle de Siméon[83]. Les récits des massacres de chrétiens à Najran au VIe siècle présentent un tel climat de compétition entre les différentes dénominations chrétiennes que certains commentateurs ont pu penser qu'il n'était pas question en effet de juifs mais de chrétiens qualifiés de juifs de manière polémique[84].

Ce sont aussi les chalcédoniens qui sont qualifiés de juifs par les miaphysites : Paul, le patriarche chalcédonien d'Antioche (518-521), était appelé « Eutychès » et « Paul le juif » dans les sources miaphysites qui l'accusaient d'avoir introduit et publié le concile de Chalcédoine à Antioche et dans tout le patriarcat[85].

Denys bar Ṣalibi présente un état ultérieur de la polémique : « Ils ne voient dans le Christ qu'un simple homme, comme les Arabes et les juifs, et ils ne reconnaissent pas l'unité de nature et de personne mais celle qu'ils appellent une union d'honneur et d'amitié, d'union et d'habitation », rapprochant ainsi les nestoriens des juifs et des musulmans dans la dénonciation de leurs positions théologiques[86]. Les musulmans sont désormais associés aux juifs et aux nestoriens dans la dénonciation, comme ne reconnaissant le Christ que comme homme. Reprenant des

81. Denys bar Ṣalibi, *Contre les nestoriens*, p. 301 ; le premier paragraphe vient de Siméon de Bet Aršam. Cf. Siméon de Bet Aršam, *Lettre contre l'hérésie de Nestorius*.

82. Siméon fut ordonné pour le siège de Bet Aršam, une ville située sur le Tigre, non loin de Ctésiphon. Il mourut vers 540 à Constantinople. Voir Siméon de Bet Aršam, *Lettre contre l'hérésie de Nestorius*.

83. De Halleux 1982.

84. Robin 2015, p. 16-17.

85. Voir par exemple *Chronique de Zuqnin*, p. 19 T, 51-52 V.

86. Denys bar Ṣalibi, *Contre les nestoriens*, p. 307.

dénominations et des schémas anciens, la controverse évolue cependant avec le contexte historique et religieux.

Traiter de bardesanite et de manichéen

En dehors de la polémique antimanichéenne proprement dite[87], l'accusation d'être manichéen est un terme d'opprobre qui a été lancé contre toutes sortes d'hérétiques au sein de l'Église, comme en témoignent aussi les sources syriaques. Le nom même de Mani se prêtait à des jeux de mots polémiques en syriaque par sa proximité avec *mana* « vase, ustensile, vêtement » et Mani est souvent désigné comme le « vase de perdition » ou encore sous la plume d'Éphrem comme « vêtement » qui gâche ceux qui le revêtent[88]. La chronique maronite et celles de Michel le Syrien et de Théodore bar Koni connaissent l'antihagiographie manichéenne telle qu'elle apparaît dans les *Acta Archelai*, destinée à attaquer la personne de Mani tout autant que ses enseignements[89]. À cette accusation s'ajoutait en monde syro-mésopotamien celle d'être bardesanite. Pour ne prendre qu'un exemple, Lucas Van Rompay a montré comment, dans la polémique entre Philoxène et son correspondant Ḥabib, l'un et l'autre protagoniste associaient leur concurrent à Bardesane et à Mani dont ils s'accusaient mutuellement d'être les disciples[90]. « Au-delà des références christologiques spécifiques, les noms des hérétiques anciens étaient encore suffisamment puissants pour provoquer des discussions animées et des invectives personnelles entre les deux théologiens. »[91] Les noms des hérétiques anciens sont employés d'un point de vue rhétorique et polémique dans les discussions du VI^e^ siècle sur l'Incarnation et les natures du Christ comme des repoussoirs. Leur emploi manifeste le souci de situer dans la tradition de condamnation de tel ou tel individu les nouveaux hérétiques dans une fausse continuité. La nouveauté n'est pas plus valorisée en matière de condamnation qu'en matière de discussion des positions dogmatiques.

87. Sur cet aspect, voir Stroumsa & Stroumsa 1988.

88. Éphrem de Nisibe, *Hymnes contre les hérésies* 1, p. 5, 16-21. Voir Lieu 1986, p. 440. En grec, c'est avec le mot *manès*, folie, que son nom est associé.

89. *Chronique maronite*, p. 58, 21 – 60, 9 T ; Michel le Syrien, *Chronique* IV, p. 116, col. 3, 36-119, col. 1, 8 T ; Théodore bar Koni, *Livre des scholies* XI, 31, 1,13-19 : références données par Lieu 1986 p. 446, n. 48 et 49.

90. Van Rompay 2007, p. 80.

91. Van Rompay 2007, p. 90.

Traiter de nestorien

Le terme « nestorien » n'est pas seulement employé pour désigner les tenants de la théologie antiochienne mais est aussi appliqué plus largement aux dyophysites. Philoxène de Mabboug désigne ainsi les tenants du concile de Chalcédoine dont le dyophysisme lui semble similaire à celui des « nestoriens » ܢܣܛܘܪܝܐ. Il indique que sous l'effet de la persécution contre les opposants au concile, nombreux furent ceux qui devinrent « nestoriens », c'est-à-dire, en réalité, qui adhérèrent au concile[92]. Pour les miaphysites, le concile de Chalcédoine marquait la victoire du nestorianisme.

Phantasiastes et manichéens

Les controverses au sein du parti antichalcédonien furent très vives et les différentes factions sont désignées par le nom de celui aux idées de qui elles adhéraient. Julien d'Halicarnasse (vers 520) fut l'un des adversaires principaux des « orthodoxes » miaphysites, en particulier de Sévère d'Antioche, qui produisit quatre traités contre lui, notamment *Sur l'incorruptibilité du corps du Christ,* qui était une critique du *Tome* de Julien[93]. Ses partisans sont qualifiés de « julianistes » par les « sévériens » qui se considéraient comme les seuls orthodoxes. La notion relative d'orthodoxie trouve là sa parfaite illustration puisque ces disputes avaient lieu parmi ceux qui se disaient orthodoxes mais étaient considérés comme hérétiques par l'Église impériale byzantine.

Pour désigner ses adversaires julianistes, la polémique sévérienne forgea le terme de « phantasiastes » au motif qu'ils niaient la réalité de l'humanité, de la passion et de la résurrection du Christ. Le manuscrit BL Add. 12 155 (VIII[e] s.) contient ainsi des « Répliques de Julien le phantasiaste aux orthodoxes ». Les phantasiastes étaient par ailleurs qualifiés de « manichéens » par leurs adversaires qui prétendaient qu'ils partageaient les mêmes idées que ceux-ci : le Vat. sir. 135 (VII[e]-VIII[e] s.) contient un dialogue entre un julianiste et un sévérien « orthodoxe » ainsi qu'une « Réfutation des blasphèmes manichéens proférés par un disciple des julianistes, originaire du bourg de Segra »[94]. Barhebraeus rappelle les différents noms sous lesquels ils étaient connus dans la 4[e] base du *Candélabre du sanctuaire* : « les julianistes, phantasiastes, imaginaires et grégoriens », le dernier nom

92. Philoxène de Mabboug, *Lettre au stratélate Abu Ya'fur*, p. 211.

93. Sur cette controverse, voir la contribution de Yonatan Moss dans ce volume.

94. René Draguet, spécialiste de la controverse antijulianiste, a plus particulièrement étudié ces deux pièces (Draguet 1931).

en référence à Grégoire l'Illuminateur, le julianisme s'étant répandu dans l'Église d'Arménie[95]. C'est là encore un nom de personne qui est employé, non pas celui du fondateur de l'hérésie, mais celui de l'évangélisateur de l'Arménie, pour désigner une hérésie qui y était devenue courante et qui était un sujet de controverse entre les Églises syriaque et arménienne. En Égypte, suite à l'imposition de Gaianus[96] en 535 comme antipatriarche face à Théodose, le candidat de l'impératrice Théodora et des sévériens, valut à ses partisans le nom de « gaianites ». Si Gaianus ne resta en place que trois mois, un clergé et des communautés gaianites sont attestés en Égypte jusqu'au IX^e^ siècle[97].

Maxime et Martin associés à Théodore et Origène en Syrie

C'est Maxime le Confesseur qui est le pivot de cette controverse. La forme de son nom telle qu'elle est reprise et admise, « le Confesseur », montre combien l'orthodoxie triomphante marque jusqu'à aujourd'hui l'étude de ces polémiques et de ces périodes jusque dans la désignation des protagonistes.

Si les actes du concile de Latran en 649 reproduisent la profession de foi dyothélite de Maxime et de Martin de Rome, la version des monothélites est présente dans la *Chronique* de Michel le Syrien : la version adoptée par le concile et devenue orthodoxe a son pendant dans l'historiographie syro-orthodoxe racontant l'histoire de l'Église non-impériale. La dimension personnelle de la controverse apparaît ici clairement par la « signature » de la profession de foi dyothélite par Martin et Maxime. Elle est mise en lumière par la rédaction d'une Vie « hostile » de Maxime, issue des milieux monothélites (maronites) de la fin du VII^e^, début du VIII^e^ siècle et rédigée en syriaque[98], qui attaque Maxime lui-même – et le concile de Constantinople de 680-681[99]. Vie grecque monothélite et Vie syriaque dyothélite composent ainsi un portrait contrasté, multilingue tout autant que multiconfessionnel, de la figure centrale de cette controverse. La biographie entre ainsi dans le dossier textuel de la controverse, au même titre que les Actes officiels ou les histoires ecclésiastiques de tel ou tel bord théologique[100]. Mais d'autres noms sont curieusement mis sur le

95. Barhebraeus, *Candélabre du sanctuaire* IV, 2, 6, p. 230 T, 231 V.

96. Jugie 1920.

97. Jugie 1920 ; Hainthaler 1990.

98. Brock 1973a.

99. Sur la controverse monothélite, voir ici même le chapitre de Maria Conterno.

100. D'autres antihagiographies ont été produites en syriaque. Cf. Debié *à paraître*.

devant de la scène dans le cadre de cette controverse : ceux de Théodore de Mopsueste et d'Origène, suite à leur condamnation lors du concile de 553[101].

Déformer le nom

À propos du nom de Jésus, Alberto Camplani note que dans les trois *Discours contre Marcion* contenus dans les *Réfutations en prose* d'Éphrem[102], ainsi que dans le *Commentaire de l'Évangile concordant*[103], le nom que les disciples (syriaques) de Marcion auraient attribué à Jésus est non pas *yšwʿ (yešoʿ)*, mais *ysw* (*yesu* [?]), qui pourrait être une transcription du grec Ιησους[104]. il se pose la question de savoir si « ce nom est le produit de la stratégie argumentative d'Éphrem, qui vise à transformer en une bizarrerie orthographique l'emphase marcionite sur le nom de Jésus, humble fils du Dieu étranger ou bien s'il s'agit d'une orthographe volontairement créée par les marcionites de langue araméenne, ayant la fonction d'un code d'identité »[105]. De même il interprète l'absence du nom de « Jésus » dans les *Odes de Salomon*, comme chez Bardesane, « comme un silence critique par rapport à l'utilisation excessive de ce nom dans les textes marcionites, quand ils veulent mettre l'accent sur l'humilité du fils du Dieu inconnu ». Il n'est pas exclu qu'il faille situer sur le même plan l'usage par les musulmans de la forme « Isa » pour désigner Jésus.

L'exemple sans doute le plus manifeste de déformation au sens propre des noms est l'usage de « l'alphabet de Bardesane », un système de cryptographie où chaque lettre de l'alphabet est remplacée par une autre[106].

Le nom de Barṣauma, l'évêque syro-oriental de Nisibe (m. vers 491-496), particulièrement détesté de ses adversaires – y compris dans l'Église de l'Est où il est qualifié de « maudit » *(liṭa)* dans les actes des synodes[107], semble aussi avoir fait l'objet d'une déformation volontaire de la part des miaphysites : son nom est souvent écrit BarṢWLʾ (= *-ṣula*, *-ṣule*, *-ṣawla*, *-ṣawle* ?) dans les

101. Price 2010, p. 83. Voir le chap. XI, 1-12 de la *Chronique* de Michel le Syrien concernant cette controverse.

102. Voir l'index dans Éphrem de Nisibe, *Réfutations en prose,* vol. II, p. clxviii.

103. Éphrem de Nisibe (école), *Commentaire de l'Évangile concordant* V, 20b-21, trad. Lange, p. 236-237, n. 353 et 355.

104. Lieu 2015, p. 170. Voir Tardieu 2003, en particulier p. 448.

105. Voir ici même le chapitre d'Alberto Camplani.

106. Voir ici même le chapitre de Flavia Ruani (fig. 2).

107. *Synodicon Orientale*, p. 61, 20. Cité par Asmussen 1983, p. 944.

manuscrits syriaques orthodoxes[108] et si son nom n'était pas ainsi déformé, il pouvait être écrit à l'envers. Gerö rapprochait la forme ṢWL̓ de *ṣulaya*, qui signifierait « perversion (de justice) », mais McCollum note que le mot est mal attesté dans le dictionnaire[109]. Comme le suggérait Harb à propos de cet usage dans la lettre de Philoxène de Mabboug au stratélate d'al-Ḥira, il s'agit sans doute plus simplement « d'une calligraphie spéciale du nom de Barsauma, que les Jacobites avaient l'habitude d'employer pour marquer leur mépris ou leur désapprobation envers lui. [...] D'ailleurs cette façon d'écrire le nom du Barsauma nestorien leur permettait de le distinguer de leur saint Barsauma »[110]. Mor Barṣaumo, qui était en effet un soutien de Dioscore d'Alexandrie et appartenait au parti miaphysite, devint l'un des saints très révérés de l'Église syriaque orthodoxe. Il est donc probable que la déformation du nom de Barṣauma de Nisibe dans les manuscrits syriaques orthodoxes ait fonctionné comme un moyen de distinguer nettement les deux homonymes. Le fait qu'une Vie de Bar Sula de Nisibe[111] existe avec cette

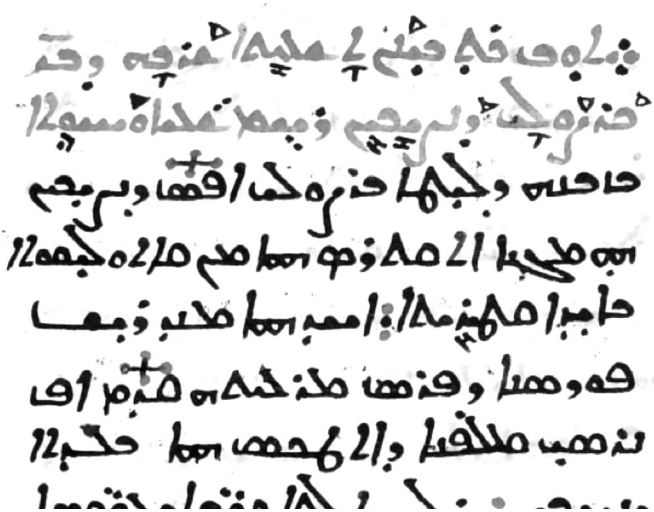


Fig. 1 – Le nom de Barṣauma écrit Barṣawli dans le manuscrit CFMM 256, f. 362, l. 2

108. Voir fig. 1. C'est le cas aussi dans le manuscrit Charfet Raḥ syr. 115 copié en 1874 et contenant une succession d'évêques. Voir Binggeli *et al. à paraître*.

109. McCollum 2012.

110. Cité par McCollum 2012. Philoxène de Mabboug, *Lettre au stratélate Abu Yaʿfur*, p. 220, n. 58, texte p. 220, 16.

111. Vööbus 1978, p. 16 (mentionnée par McCollum 2012).

forme va dans le même sens de distinguer les deux Barṣaumo/a, l'Occidental et l'Oriental, le saint et l'hérétique.

L'adversaire sens dessus dessous

On sait l'importance du nom divin et du nom démoniaque et la croyance en leur efficacité dans les religions anciennes. Cette dimension n'est pas absente des textes chrétiens où la dénonciation de l'adversaire peut prendre la forme concrète d'une exécration graphique lorsque son nom est écrit à l'envers[112] et doit se lire en tournant la page de 180°. Cette pratique dans les manuscrits syriaques s'est transmise dans les manuscrits syro-arabes, en *garshuni* en particulier, mais n'existe pas dans les autres traditions chrétiennes.

Le nom de l'Adversaire par excellence, Satan, est écrit ainsi sens dessus dessous. Le manuscrit de Lyon syr. 2 contenant l'*Hexaemeron* de Jacques d'Édesse en offre un exemple daté de 837 au f. 15ra[113] (fig. 2).

Un manuscrit du *Candélabre du sanctuaire* de Barhébraeus, de 1403-1404, présente le même phénomène dans la 7e base de l'ouvrage, consacrée aux démons, considérés comme des êtres réels[114], où le nom de Satan est écrit à l'envers.

Il est intéressant de noter que l'on trouve le même procédé dans les livres pahlavis où le nom d'Ahriman, *ʾhl(y)mn*, est souvent écrit à l'envers en signe de mépris et de dégoût[115]. Il peut aussi être remplacé par Gan(n)āk Mēnōg, « l'esprit puant ». Que cette pratique ait été présente dans les textes chrétiens mésopotamiens et les textes pahlavis ne s'explique pas aisément : faut-il y voir une influence des pratiques des copistes syriaques dans l'Empire sassanide ou inversement ? La chronologie de ces usages dans ces milieux respectifs n'a pas été étudiée et ne permet pas de tirer des conclusions. On peut se demander aussi si l'on n'a pas affaire à une pratique commune aux différentes langues et religions de Mésopotamie, à l'instar de ce que l'on note pour les bols magiques produits dans la région pour des païens, des juifs, des chrétiens ou des zoroastriens en différentes langues et écritures araméennes[116]. Les raisons de cette pratique d'écriture dans

112. Voir le blog d'Adam McCollum 2011 et 2012 pour divers exemples, notamment en *garshuni*.

113. Jacques d'Édesse, *Hexaemeron*, p. 15 (signalé par McCollum 2011).

114. Signalé par McCollum 2011. Ms Paris BnF syr. 210 [Ancien fonds 121], copié au monastère Deir al-Surian, p. 235 (Boré 1834, p. 503, n. 1).

115. Duchesne-Guillemin 1984.

116. Hunter 1996, p. 231 ; Morony 2003 ; Moriggi 2014.

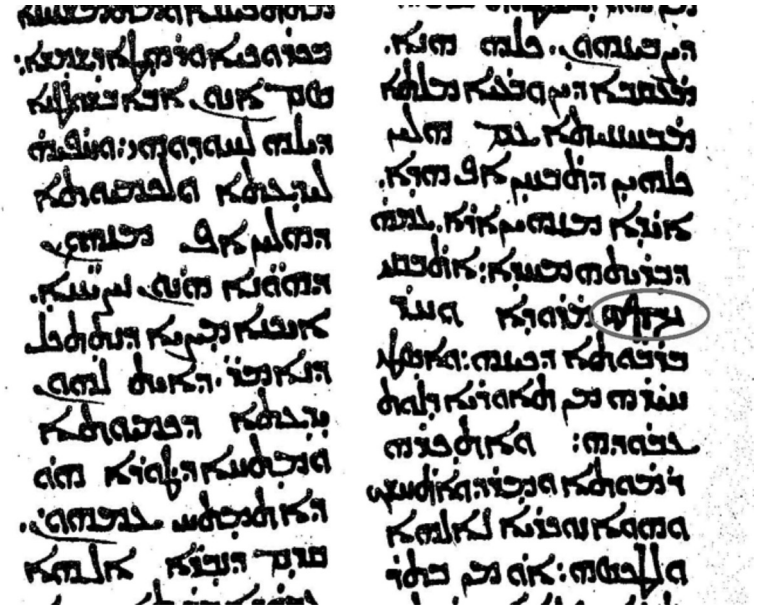


Fig. 2 – Manuscrit Lyon syr. 2, f. 15r, d'après l'édition photographique du CSCO.

les manuscrits ne sont pas explicitées mais on pourrait les rapprocher de l'usage des bols magiques. Les charmes et bols magiques ne présentent pas ce type d'écriture renversée, alors même que le nom y a une efficience particulière. C'est plutôt le phénomène du renversement que l'on peut rapprocher : les bols étaient retournés à l'image de ce qu'ils cherchaient à faire, à savoir renverser les démons. Il pourrait en aller de même avec la graphie des manuscrits. Quoi qu'il en soit, l'interruption de l'écriture et donc de la lecture ainsi effectuée attire l'attention sur le nom désigné à la vindicte. On peut penser qu'il lui fait perdre son efficacité et le déshonore (on songe aux pratiques antiques de crucifixion à l'envers).

Les noms de rois ou d'empereurs jugés hérétiques peuvent aussi subir ce sort. Le nom du roi juif qui massacra les chrétiens à Najran est ainsi écrit à l'envers dans l'unique manuscrit contenant le *Livre des Himyarites*[117]. Le nom de Masruq[118] reste en outre à l'encre noire, même dans les rubriques.

117. *Livre des Himyarites*, p. XVI-XVII. Datant de 1781 AG, 1469/70, les 58 fragments de ce livre ont été retrouvés dans les gardes d'un manuscrit syriaque occidental daté de 932.

118. Le nom pourrait être formé sur la racine *srq* signifiant lacérer avec des peignes de fer (une torture souvent mentionnée dans les *Actes des martyrs perses*). Le roi dont le

Par comparaison, le nom de la Vierge ou des saints est surmonté d'une petite croix et parfois d'une autre tracée au-dessous. Cette pratique double de la graphie et de l'absence de couleur vise à présenter Masruq comme un démon ennemi des chrétiens et à situer l'histoire dans le domaine de l'hagiographie. Cette graphie renforce les termes de l'invective, qui reprennent notamment le vocabulaire de la polémique antijudaïque ou antipaïenne : Masruq, qui est juif, est en effet qualifié au cours du texte de « crucificateur, de verseur de sang/du sang pur », mais aussi « d'impie, d'impur, de démon incarné, d'assassin, d'abominable serpent, de corrupteur et de loup destructeur ». Ses soldats sont dits « ennemis de Dieu » (fig. 3).

Le manuscrit fragmentaire contenant ce texte fut remployé dans la reliure d'un manuscrit plus tardif. Daté de 932, il comprenait aussi des textes polémiques partiellement conservés, « Contre les blasphèmes du concile de Chalcédoine » et « Contre Nestorius » où le nom de ce dernier est également écrit à l'envers[119]. Le copiste semble avoir attaché une grande importance à l'écriture des noms car il demande dans le colophon que le lecteur prie pour que son propre nom ne soit pas effacé[120].

André Binggeli signale le même phénomène graphique dans la version *garshuni* du *Martyre d'Arethas*, avec une double modification par rapport à la version grecque : alors que le grec a au paragraphe 4 [Dounaas, le roi juif] « imite le serpent tueur d'hommes »[121], la version *garshuni* tardive (attestée par le manuscrit Vat. sir. 202, ms. alépin du XVII^e^ s.) porte : « il imite Satan (à l'envers) le tueur ». Le *garshuni* a donc remplacé « serpent » par « Satan », en écrivant son nom à l'envers[122].

M. Penn a relevé dans le BL. Add. 14 509 (f. 1a) dans un *madraša* les noms de Bardesane, Marcion et Mani écrits à l'envers[123], alors même qu'il s'agit d'un manuscrit liturgique. Le nom de Bardesane est seulement à moitié à l'envers puisque seul Daysan est retourné (fig. 4).

nom est Yūsuf Asʾar Yathʾar, était connu par plusieurs surnoms : dhū Nuwās (« aux cheveux longs ») en sud-arabique – transcrit Dounaas en grec –, Masruq en syriaque et Finḥas (le personnage négatif de Phineas dans la Bible) en éthiopien.

119. *Livre des Himyarites*, p. XXII.

120. *Livre des Himyarites*, p. XVI-XVII. Le colophon précise que le manuscrit a été écrit dans l'église Mar Thomas de Qaryatein, le jeudi 10 de Nisan 1243 AG (10 avril 932), par Étienne/Stephanos qui demande que l'on prie pour lui et que son nom ne soit pas effacé.

121. *Martyre de saint Aréthas et de ses compagnons*, p. 192.

122. Je remercie André Binggeli de m'avoir fait part de sa collation.

123. PENN 2009, p. 237. Le manuscrit est datable paléographiquement du XI^e^ siècle selon Wright.

Fig. 3 – « Masruq le tyran » ; « Masruq le crucificateur »
et « l'ennemi véritable Masruq ».
Trois exemples de graphie inversée dans le fragment III 1,4 du *Livre des Himyarites*.

Le manuscrit Charfet Raḥ 115 copié en 1874 montre la continuité de ces pratiques puisque dans un bref traité contre les nestoriens (f. 61r), le mot « le nestorien » est écrit à l'envers tandis que le mot « orthodoxe » est surmonté de petites croix noires entourées de points rouges (fig. 5)[124] :

D'autres manuscrits en *garshuni* et en arabe présentent la même pratique : Adam McCollum signale que le nom de Satan est écrit à l'envers en *garshuni* et en arabe[125]. Dans le manuscrit CFMM 301 en *garshuni* (antichalcédonien), c'est celui de l'empereur Justin[126], qualifié de « négateur du Christ et qui a suivi le concile de la transgression » (Chalcédoine), qui est écrit ainsi. Le nom d'Apollinaire est aussi écrit à l'envers dans un commentaire en *garshuni* du credo contenu dans le manuscrit Deir al-Zaʿfaran 6 (f. 59v, col. b) de même que le nom de Nestorius dans une collection de canons (Deir al-

124. McCollum 2011 signale la mention par Coakley du nom de Satan inversé dans un livre imprimé au Liban en 1902 (Coakley 2006, p. 63).

125. McCollum 2012 et 2014 pour l'arabe.

126. CFMM 301, p. 92 : McCollum 2012.

Fig. 4 – BL Add. 14 509 (f. 1a). Les noms de Bardesane (A) et Marcion (B) sont écrits à l'envers. Image d'après Penn 2009, p. 252.

Zaʿfaran 73, p. 418)[127]. Cette pratique s'est étendue jusqu'aux manuscrits chrétiens turcs de Bulayïq : P. Zieme signale un exemple du nom de Satan écrit à l'envers et un exemple de celui de Nestorius dans un manuscrit conservé à Florence[128].

127. McCollum 2011.

128. Zieme 2015, p. 193 (avec une image du ms. Flor. Or. 107).

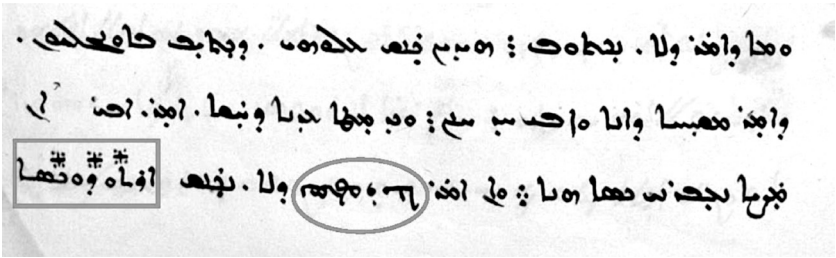


Fig. 5 – Charfet Raḥmani 115, f. 61r.
Le mot « nestorien » est écrit sens dessus dessous,
le mot « orthodoxe » surmonté de croix.

Effacer le nom

Cette pratique a pris plusieurs formes : il peut s'agir d'un nom raturé dans les manuscrits, d'un texte réattribué à une autorité jugée orthodoxe, ou prendre la forme officielle d'un anathème, qui conduit à rayer le nom dans les diptyques de l'Église. Les Actes du second concile d'Éphèse par exemple mentionnent les cris de la foule qui demande que le nom d'Ibas soit retiré des diptyques : cris contre écriture[129]. Cela peut aller jusqu'à l'interdiction de donner ce nom à des baptisés. La *Lettre à Cosme* au sujet de Nestorius, vraisemblablement écrite en grec mais conservée en syriaque, mentionne, de même qu'un texte copte, que l'empereur Théodose voulut effacer le nom de Nestorius de la surface de la terre[130]. Il ajoute que ceux qui avaient été baptisés par lui et portaient son nom devaient être rebaptisés et recevoir un nouveau nom. De fait, si des Nestorius sont connus dans l'Empire perse, il n'en est pas de même côté occidental. Orthodoxie et orthopraxie sont ici associées autour du nom de baptême.

Selon Philoxène de Mabboug, le simple fait de prononcer le nom d'un hérétique (en l'occurrence un partisan du concile de Chalcédoine) équivaut à persécuter Dieu car « celui qui persécute les saints persécute Dieu », comme le fit Paul avant sa conversion[131]. Il compare le fait d'invoquer le nom des blasphémateurs du concile de Chalcédoine à l'efficience des paroles de la consécration prononcées par le prêtre à l'autel, qui font descendre l'Esprit saint sur les mystères qui les transforme en corps et sang de Dieu et condamne donc cette pratique ! Il exprima ainsi des anathèmes à la fois contre les personnes des principaux hérétiques et leurs idées mais

129. *Actes du second concile d'Éphèse*, p. 22.

130. *Lettre à Cosme*, p. 276 et n. 2 pour la référence au texte copte.

131. Philoxène de Mabboug, *Lettre au stratélate Abu Yaʿfur*, p. 210.

aussi plus largement contre le réseau de leurs disciples et de ceux qui les soutenaient, montrant ainsi les enjeux de l'adhésion au nom : « Anathème sur Eutychès et Nestorius, leurs doctrines et leurs disciples ; sur tous ceux qui sont d'accord avec eux ; sur chaque personne qui ne les condamne pas de bouche et de cœur. »[132]

Les pratiques de la controverse

Dans le cas du christianisme, les évêques sont au premier rang des promoteurs de telle ou telle profession de foi, les acteurs de son adoption ou de son rejet lors des conciles, les acteurs aussi de l'anathème officiel jeté sur tel ou tel membre de l'Église qui détermine appartenances et exclusions, les pivots d'autant de réseaux institutionnels mais aussi personnels tissés au moyen de l'envoi et de la demande d'acceptation de traités, de pétitions et de lettres. La personnalité de chacun d'eux, leur charisme éventuel ont pu jouer un rôle dans la constitution des clientélismes politico-religieux.

Les conciles étant le lieu par excellence des controverses internes au christianisme, leurs actes offrent un bon exemple des modalités concrètes de ces échanges interpersonnels lors de controverses : les sessions – en présence éventuellement du souverain – font l'objet de lectures à partir des florilèges patristiques, de discussions mais aussi de cris, souvent rapportés[133], et de signatures de documents. Les noms des Pères conciliaires font l'objet de listes officielles, les professions de foi sont signées des évêques et de leurs suffragants ou représentants, des prêtres et des diacres. Des échanges épistolaires les précèdent, les accompagnent et les suivent, et dessinent autant de réseaux personnels de la controverse, d'autant que les lettres n'étaient pas destinées au seul destinataire mais étaient lues et circulaient dans son cercle plus ou moins élargi. Les laïcs sont mentionnés aussi : notables, ouvriers et artisans apparaissent comme signataires de pétitions transmises aux autorités supérieures par les représentants de l'empereur, mais plutôt de manière collective[134].

Parce qu'il est question d'antagonisme, la culture romaine du procès et du fonctionnement des assemblées civiques (sénat notamment) a profondément marqué la culture ecclésiastique. Les conciles organisés en sessions doivent beaucoup au système judiciaire romain et prévoient tout un personnel de juges, de témoins et de garants sous une autorité, qui est ici à la fois civique (l'empereur romano-byzantin ou le roi des

132. Philoxène de Mabboug, *Lettre aux moines sur la foi*, p. 144.

133. Roueché 2009.

134. Voir les *Actes du second concile d'Éphèse* et Millar 2009.

rois dans l'Empire sassanide pour les conciles de l'Église de l'Est) et ecclésiastique (présence du pape ou de ses légats, des patriarches et de leurs représentants). Ces procédures supposent une implication personnelle, des discussions et des joutes verbales, des alliances, des accords et des signatures formelles. Les noms des protagonistes sont toujours rapportés et ceux-ci étaient choisis en fonction de leur autorité ou de la reconnaissance dont ils bénéficiaient auprès de chaque parti ; ils pouvaient être acceptés ou récusés. La procédure quasi judiciaire de recours aux preuves écrites a été bien montrée en ce qui concerne les textes, avec la généralisation, au Ve et surtout VIe siècle, des florilèges patristiques[135] qui étaient destinés à authentifier les textes ; elle supposait aussi un accord sur les noms des personnes qui seraient acceptées par les différentes parties, noms qui étaient discutés et choisis d'un commun accord, notamment pour authentifier les témoignages et les extraits patristiques. Ibas avait ainsi récusé les témoins attestant qu'il avait tenu des propos hérétiques dans ses homélies et refusait de reconnaître les homélies incriminées comme étant les siennes. Un appel à témoin, auprès de ceux qui pouvaient attester l'avoir entendu fut lancé, pour qu'ils vinssent mettre par écrit ce qu'ils l'avaient entendu dire d'hérétique[136]. Sur le mode du procès, il est intéressant de voir que sont demandés des témoins de la partie orale que constituent les homélies prononcées à l'église. Oralité et écrit entretiennent donc des rapports étroits, où les témoins jouent un rôle important. L'attestation des paroles et des écrits ne peut être séparée de celle des auteurs et des témoins, donc des personnes impliquées.

Cris et signatures du nom

Ce sont les noms aussi des gens ordinaires, absents de la « littérature », qui apparaissent parmi les signataires des pétitions au sujet des controverses touchant aux évêques. Les procédures ayant conduit au second concile d'Éphèse donnent un aperçu très vivant de l'implication des différentes couches sociales, notamment des laïcs, dans les procédures contre l'évêque Ibas, accusé de défendre les idées de Nestorius, et dont les Édesséniens demandaient qu'il fût déposé. Ces documents fascinants sur la vie de l'Église sont aussi une fenêtre ouverte sur la vie de la cité et n'ont guère été exploités par les historiens en ce sens. On s'aperçoit que ce n'est pas seulement le personnel ecclésiastique – prêtres, diacres, moines, fils et filles du pacte/de l'alliance et évêques – qui est impliqué, mais aussi les

135. Sur les florilèges, voir notamment Richard 1962 et 1951 sur les florilèges dyophysites.

136. *Actes du second concile d'Éphèse*, p. 27.

laïcs : les puissants de la cité comme attendu, mais aussi les ouvriers, les artisans, les agriculteurs, tous les gens « de rang inférieur », ainsi que les qualifie le comte Flavius Chereas, juge d'Osrhoène, dans un rapport envoyé aux consuls et aux hyparques[137]. Ce sont les noms aussi du personnel civil, à Édesse et à Constantinople, qui émergent dans ces procédures[138].

Des séditions agitèrent la cité au moment de la crise contre l'évêque de la ville, Ibas, et plusieurs lettres furent envoyées à la cour. Les controverses descendirent dans la rue et les troubles qu'elles suscitèrent dans la population plus large sont mentionnés. Les discussions ne se limitaient pas à l'enceinte des conciles, ni aux pages des traités, des anthologies et des florilèges, elles gagnaient les homélies (on pense à celle de Jacques de Saroug contre le concile de Chalcédoine par exemple) et – par ce biais et celui des conversations de café, comme on dirait aujourd'hui, ou plutôt des bains pour la période concernée – les couches plus larges de la population. L'histoire syro-orientale de Barḥadbešabba (VI^e^ s.) évoque aussi cet aspect : « à la manière d'une trompette qui excite à la guerre, ils troublèrent la ville, en agitant les places publiques, en formant en hâte des réunions, en remplissant les maisons de disputes au sujet de la foi, et les églises de murmures au sujet de cette question. Les principaux dans cette lutte contre la vérité furent : … »[139]. Leurs noms sont ensuite cités.

Les cris de la population contre le nom de tel ou tel évêque jugé hérétique sont enregistrés lors des procédures officielles à côté des requêtes écrites[140] : « Que sont devenus les biens de l'Église ? Daniel et Challoa en jouissent et s'amusent ! À cause d'Ibas la ville est ruinée ! [...] Les livres de Nestorius ont été trouvés chez Ibas ! [...] Un autre évêque à la métropole ! Un évêque orthodoxe à la métropole ! » Aux aspects dogmatiques (« Ibas a corrompu les livres de l'orthodoxe Cyrille ! Ibas a corrompu l'enseignement orthodoxe de saint Rabbula ! ») s'ajoutent en effet ceux de la gestion des affaires, au sens large, de l'Église (« Ibas a vendu les vases de l'Église ! Ibas a donné les biens des pauvres à sa famille ! Tout le monde sait cela ! »)[141]. Un autre aspect personnel intervient en effet quand l'évêque est accusé de mauvaises mœurs ou de détournement des biens de l'Église, souvent

137. *Actes du second concile d'Éphèse*, p. 24.

138. Sur les pétitions impériales byzantines, voir Feissel & Gascou 2004.

139. Barḥadbešabba ʿArbaya, *Histoire ecclésiastique*, chap. XXI, réponse aux reproches de Cyrille, p. 534.

140. *Actes du second concile d'Éphèse*, p. 21-22 pour les cris ; 24 pour la supplique écrite.

141. *Actes du second concile d'Éphèse*, p. 28.

au profit de sa famille et de népotisme (au sens strict, vis-à-vis de neveux prêtres) en plus de s'être détourné de l'orthodoxie.

Les catégories de personnes participant à ces manifestations sont mentionnées : « toute la ville, le clergé, les prêtres, les diacres, les sous-diacres, les lecteurs, les saints moines, toutes les diaconesses, les *bnat qyama*, les femmes, les enfants, tous les habitants donc criaient »[142]. Les controverses ne faisaient acception ni de genre, ni de statut, ni d'âge, mais prenaient une dimension civique touchant toute la cité. Descendues dans la rue, elles prenaient facilement un aspect séditieux. La fin de l'office le dimanche était l'occasion de discussions où l'on s'échauffait et où les autorités civiques devaient venir apaiser les choses et promettre de transmettre le mécontentement de la foule aux échelons supérieurs[143].

Les actes des procédures sont attestés par des témoins, qu'il s'agisse des conciles ou des disputes locales : les noms des diacres et des sous-diacres de l'Église d'Édesse sont donnés dans l'affaire contre Ibas, mais pas ceux des autorités civiles et militaires de la région, dont il est seulement dit qu'elles étaient présentes[144]. La supplique écrite par les habitants de la cité est signée par le clergé[145] : la procédure de signature ne met donc pas toujours sur le même plan clercs et laïcs. Une autre pièce du dossier en revanche mentionne que « chacun a signé de sa propre main et déclaré son assentiment à tout ce qui a été fait, ainsi qu'à la présentation de la supplique ». Sont concernés « tous les clercs et archimandrites, les moines et les *bnay qyama*, les dignitaires, les magistrats, les (officiers) romains, les écoles des Arméniens, des Persans et des Syriens, les artisans et toute la ville »[146].

Ces épisodes sont révélateurs des groupes sociaux reconnus comme tels dans le cadre de la cité ainsi que de la participation de la population dans son ensemble à l'aspect concret des controverses contre les évêques jugés hérétiques, sujet qui les concernait directement. Ils donnent l'idée que si la subtilité des arguments doctrinaux n'était sans doute pas connue de tous, les enjeux en termes d'orthodoxie supposée circulaient et étaient débattus comme le sont aujourd'hui les arguments des partis et surtout des candidats politiques. Les controverses anciennes sont éminemment incarnées.

142. *Actes du second concile d'Éphèse*, p. 28.
143. *Actes du second concile d'Éphèse*, p. 39.
144. *Actes du second concile d'Éphèse*, p. 24.
145. *Actes du second concile d'Éphèse*, p. 25.
146. *Actes du second concile d'Éphèse*, p. 28.

Rencontres et conférences

À côté des conciles où s'affrontèrent des personnalités souvent bien trempées et où se créèrent des « partis » religieux, des conférences sur la foi furent aussi réunies par les empereurs byzantins pour écouter les arguments des uns et des autres. De manière peut-être plus étonnante, les souverains sassanides se prêtèrent aussi au jeu dans lequel les engageaient les controverses entre miaphysites et nestoriens et entre chrétiens et zoroastriens. Les phylarques arabes ne furent pas en reste et même ceux qui n'étaient pas chrétiens patronnèrent des rencontres où s'affrontèrent syro-orthodoxes et orientaux[147].

Ces pratiques furent reprises par les califes dans les *diwans*. Si les rencontres ne se déroulèrent peut-être pas comme le disent des sources nécessairement partiales, les récits et les textes qui les documentent permettent néanmoins de confirmer, dans bien des cas, leur existence. Les histoires ecclésiastiques syriaques sont une source essentielle pour la connaissance de ces rencontres, dont certaines sont en outre documentées par un dossier de textes.

Pour donner un exemple, le récit que présente l'*Histoire ecclésiastique* de Barḥadbešabba de « Ce qui fut fait à Éphèse » décrit le mode de fonctionnement d'une telle rencontre dans le cadre d'un concile et montre l'importance des individus[148]. En dehors des principaux protagonistes connus de tous, ceux qui les accompagnent (mais dont les noms ne sont pas donnés) sont reconnus par les deux partis : la dispute a lieu devant l'empereur et compte sept prêtres connus de chaque parti : Jean d'Antioche monta avec six autres des « orthodoxes » (sous-entendu dyophysites) et sept des « Égyptiens », Nestorius et « l'Égyptien » (Cyrille d'Alexandrie) devant rester à Éphèse sur ordre de l'empereur. « Lorsqu'ils arrivèrent à Chalcédoine, le sénat sortit près d'eux et les entendit entre eux [...] il fallait encore que l'empereur s'assît et jugeât entre eux comme pour apaiser leur querelle. » L'empereur attribue la victoire « à ceux de Jean »[149]. Implication de l'empereur et du Sénat, des figures majeures des deux partis ecclésiastiques en présence, juge et témoins, jugement, c'est tout un appareil judiciaire qui est ici décrit.

147. Sur la rencontre de Ramla en 523 au cours de laquelle arriva le messager du roi juif de Najran au sujet des massacres des chrétiens, voir SHAHID 1964. Voir l'autre chapitre de Muriel DEBIÉ dans le présent volume.

148. Barḥadbešabba ʿArbaya, *Histoire ecclésiastique*, chap. XXIII-XXV.

149. Barḥadbešabba ʿArbaya, *Histoire ecclésiastique*, p. 554.

Cette délégation est connue par ailleurs[150], mais il semble en fait n'y avoir eu aucune conférence contradictoire[151]. Les Orientaux avaient demandé de réunir les métropolitains avec deux suffragants pour chacun, « car la multitude est superflue pour scruter le dogme et ne fait qu'exciter les tumultes »[152], mais les dyophysites n'eurent jamais l'occasion de discuter avec leurs adversaires. Ils demandèrent aussi en vain que les questions fussent posées par écrit[153].

Plusieurs discussions eurent lieu du temps de Justin et de Justinien, l'empereur théologien, qui intervint en personne dans les querelles christologiques. En 524 eut lieu la rencontre de Ramla (au sud-est de al-Ḥira) sous les auspices du prince al-Mundhir où était présent Siméon de Bet Aršam qui composa le récit des massacres de chrétiens à Najran d'après une lettre envoyée par le souverain juif de Ḥimyar, Yūsuf Asʾar Yaʾthar. Un représentant du roi de Perse et une ambassade envoyée par Justin y étaient présents. Au printemps de 527, du vivant de Justin, celui-ci et Justinien, luttant contre le manichéisme, demandèrent à un certain Paul le Perse de soutenir, en présence du préfet de Constantinople Théodore, une discussion avec un manichéen nommé Photeinos, qui avait été arrêté[154]. Elle dura trois journées, avec une séance supplémentaire. Au texte est joint un document qui fut probablement rédigé à la suite de la discussion[155]. Concernant Constantinople, cette rencontre est conservée en grec.

En 532-533, Justinien organisa à Constantinople une conférence de trois jours entre cinq théologiens chalcédoniens et cinq sévériens[156]. Du côté chalcédonien, la rencontre est relatée dans une lettre de l'évêque Innocent de Maronie au prêtre Thomas de Thessalonique[157]. Du côté adverse subsiste un bref traité anonyme, une déclaration doctrinale établie par les évêques syro-orthodoxes pour l'empereur et son parti et enfin un texte anonyme qui pourrait être un compte rendu des actes établi par Jean bar Aphtonia, l'un des biographes de Sévère, qui participa à la réunion et dont on sait qu'il rédigea un tel document. L'un des enjeux pour les sévériens était d'obtenir

150. *Sacrorum conciliorum* IV, 1402-1422 ; *Sacrosanta concilia* III, 724-746.

151. Barḥadbešabba ʿArbaya, *Histoire ecclésiastique*, p. 554, n. 4.

152. *Sacrosanta concilia* III, 700.

153. *Sacrosanta concilia* III, 727 ss.

154. *Débat de Photeinos le Manichéen et de Paul le Perse*, col. 529 A-552 C.

155. *Débat de Photeinos le Manichéen et de Paul le Perse*, col. 552 D-577 D.

156. Voir la contribution de Sebastian Brock dans le présent volume.

157. Guillaumont 1970, p. 201. Pour une étude détaillée, voir Brock 1981.

que les débats soient mis par écrit afin que l'empereur ait connaissance des discussions pas seulement par son propre parti. Les noms des évêques des deux partis, des officiels présents, des auteurs de lettres ou de textes lus, des hérétiques faisant l'objet de discussions sont mentionnés, mais les sources présentent des variantes quant aux noms des évêques présents[158] !

Sans doute en 562-563, Justinien organisa une autre rencontre avec des dyophysites en demandant au roi Khusro Ier de lui envoyer des théologiens de l'Église de l'Est[159]. De même que la réunion des conciles, c'est au niveau des souverains que se fait l'organisation de ces rencontres. La délégation de l'Église de Perse fut menée par Paul de Basra, l'évêque de Nisibe. Cette rencontre est racontée dans l'histoire ecclésiastique de Barḥadbešabba[160] et dans l'histoire nestorienne conservée à Sıırt. Paul de Nisibe, selon le catalogue des écrivains ecclésiastiques de ʿAbdišoʿ, aurait écrit un « traité de controverse contre César »[161]. L'écrivain copto-arabe Abuʾl Barakat (m. 1324) signale aussi « une lettre écrite par Paul de Basra, métropolitain de Nisibe, dans laquelle se trouve la discussion qu'il eut au sujet des fondements de la foi avec Justinien, l'empereur des Romains, quand celui-ci le fit venir vers lui » ; le texte précise ensuite que cette lettre fut écrite par Paul « à Qiswai, médecin du roi »[162].

On voit que le cadre de la controverse déborde le cadre ecclésiastique : la cour byzantine et la cour sassanide sont mobilisées, avec le réseau des médecins chrétiens côté perse. Un extrait du procès-verbal de cette conférence se trouve par ailleurs dans une compilation antinestorienne d'origine monophysite, conservée dans un manuscrit syriaque de Londres, le BL Add. 14 535 (f. 16v-20r) qui date du IXe siècle. Le titre en est : « Extrait de la discussion que fit l'empereur Justinien avec Paul, évêque de Nisibe, qui était nestorien ». Le débat est engagé par l'empereur lui-même et se poursuit par un dialogue entre « le nestorien » et « l'orthodoxe », selon les termes mêmes des rubriques. Nous savons, par l'*Histoire nestorienne*, qu'elle dura trois jours, et l'auteur ajoute que « la controverse fut mise par écrit »[163]. Le parti de Justinien aurait demandé de « rayer des diptyques les noms de Diodore, de Théodore et de Nestorius », ce qui était inacceptable pour les « nestoriens ».

158. Brock 1981, p. 117-118.

159. Guillaumont 1970.

160. Barḥadbešabba ʿArbaya, *Histoire ecclésiastique*, p. 187-188.

161. ʿAbdišoʿ bar Brika, *Catalogue des livres ecclésiastiques,* p. 88.

162. Abuʾl Barakat, *Livre de la lampe des ténèbres et de l'exposition (lumineuse) du service (de l'Église)*, p. 652 et *Bibliotheca Orientalis* III, 1, p. 632.

163. Pour l'étude de ce dossier, voir Guillaumont 1970, p. 205.

Cet exemple montre un éventail de sources : des documents, des récits historiques biaisés dans leur présentation, mais conservant le souvenir des événements. Ils permettent de confirmer l'existence de telles rencontres, qui n'étaient pas seulement le fruit d'une construction de la part d'auteurs partisans, mais ils montrent aussi que la manière d'en rendre compte et d'en présenter le résultat était – presque par définition – biaisée.

On pourrait multiplier les exemples d'une pratique documentée encore au VII^e^ siècle : en 612, une rencontre entre évêques de l'Église de l'Est et miaphysites fut organisée à la demande Khusro II, à l'instigation de Gabriel de Sinjar[164]. Ce dernier était un médecin chrétien du roi, ce qui montre le même type de réseau qu'à l'époque de Khusro I^er^, impliquant les chrétiens de la cour les plus influents. Elle donna lieu à la rédaction d'une confession de foi inspirée par Babaï le Grand, qui combattait tout à la fois Justinien et un théologien perse partisan aussi de l'unité hypostatique, Ḥenana d'Adiabène[165]. Les controverses ne sont pas seulement bilatérales, elles sont souvent un jeu à plusieurs bandes.

Les réseaux des écoles

Jean d'Éphèse évoque le rôle de l'école de Nisibe dans la dissémination des idées qu'il juge hérétiques vers l'Empire perse[166]. Ce n'est pas à un niveau théorique qu'il se place, mais ce sont des noms qu'il évoque : ceux de Mani, Marcion et Bardesane, en expliquant le succès du manichéisme en Perse par le fait que Mani y enseigna et y fut mis à mort et en précisant que les idées de Marcion et de Bardesane se répandirent au travers de l'école *(scholè)* des Perses d'Édesse. Il mentionne également le rôle d'Ibas « le blasphémateur », pire selon lui que Nestorius, qui, en tant qu'évêque d'Édesse, soutint l'école, puis celui de Cyr, son successeur sur le siège d'Édesse, qui interdit l'école et la ferma. Jean mentionne le transfert de l'école à Nisibe et le rôle néfaste qu'elle continua à y jouer dans la dissémination des idées hérétiques. C'est le rôle joué par les individus en tant qu'hérésiarques ou promoteurs de leurs idées et en tant que responsables des institutions d'enseignement de la théologie notamment qui est ici mis en avant : au rôle négatif joué par ceux qui sont du mauvais côté, est opposé celui des héros de la foi orthodoxe tels Cyr et Siméon.

Jacques de Saroug mentionne le rôle de l'école des Perses à Édesse (qu'il fréquenta lui-même d'ailleurs) comme le lieu des traductions du grec en

164. Voir le chapitre de Florence JULLIEN ici même.

165. *Synodicon Orientale*, p. 625-634.

166. Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* I, PO 17, p. 139.

syriaque qui contribuèrent à disséminer les idées de l'école théologique d'Antioche[167]. La lettre de Siméon de Bet Aršam contre l'« hérésie nestorienne » envisage de même le rôle de l'école des Perses dans la dissémination des idées « nestoriennes », notamment dans l'Empire perse. Les trois écoles d'Édesse, « des Arméniens, des Perses et des Syriens », figurent d'ailleurs, en tant qu'institutions, parmi les signataires de la pétition demandant la déposition de l'évêque Ibas lors du second concile d'Éphèse[168]. Au réseau des évêques, il faut ajouter celui des directeurs et des professeurs principaux des écoles de langue syriaque dans les deux Empires romain et perse.

Une forme de prosopographie sociale permet de mettre en évidence les relations interpersonnelles d'amitié, de loyauté, d'admiration et de formation intellectuelle et spirituelle, de dépendance hiérarchique aussi qui unissaient les individus dans le cadre des controverses et créaient par là même l'exclusion de ceux qui n'étaient pas considérés comme légitimes pour appartenir à ces réseaux. Les réseaux ainsi tissés ne se mêlaient pas les uns aux autres mais étaient néanmoins en dialogue, même si le dialogue pouvait revêtir une certaine violence[169]. C'est dans le dialogue – une forme de maïeutique et d'exercice philosophique hérité de l'Antiquité grecque – que prennent place les affrontements dogmatiques internes et externes au christianisme. Si l'on s'invective, c'est en paroles que l'opposition se fait, des cris aux écrits, dans des affrontements codés, d'un point de vue littéraire comme judiciaire, lors des conciles et des rencontres. La violence des controverses qui a pu se traduire en actes (bastonnade, envoi des troupes impériales contre les hérétiques) est d'abord une violence verbale où les mots sont les armes et les noms les cibles. Les attaques contre les personnes jugées hérétiques sont des attaques de leur nom, la violence verbale des dénonciations se traduisant jusque dans les pratiques d'écriture du nom des adversaires dans les manuscrits, dans leur effacement des diptyques officiels, l'interdiction de transmettre le nom dans le baptême. L'efficacité du nom, qui désigne ontologiquement la personne, renvoie à des conceptions qui touchent à son efficacité magique. Les noms dessinent aussi des hiérarchies et des rapports d'autorité entre milieux ecclésiastiques et civils essentiels dans la définition de l'orthodoxie et donc dans les pratiques d'exclusion.

167. Jacques de Saroug, *Lettre aux bienheureux de Mar-Basos*, p. 58.

168. *Actes du second concile d'Éphèse*, p. 28.

169. Le thème de la violence dans l'Antiquité tardive a été récemment très étudié dans le contexte plus large de la violence religieuse aujourd'hui.

Bibliographie

ʿAbdišoʿ bar Brika, *Catalogue des livres ecclésiastiques* : Joseph Simon Assemani (éd. et trad. lat.), *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*. 3, 1, Romae, 1725.

Abuʾl Barakat (dit Ibn Kabar), *Livre de la lampe des ténèbres et de l'exposition (lumineuse) du service (de l'Église)* : A. MacCollum (trad. angl.) : http://www.tertullian.org/fathers/abu_l_barakat_catalogue.htm.

Actes du concile de Chalcédoine : Richard Price & Michael Gaddis (éds), *The Acts of the Council of Chalcedon. 1, Introduction, Doucuments before the Council, Session 1*, Liverpool, Liverpool UP, 2005 (Translated Texts for Historians 45).

Actes du second concile d'Éphèse : Abbé Martin (trad.), *Actes du brigandage d'Éphèse : traduction faite sur le texte syriaque contenu dans le manuscrit 14530 du Musée britannique*, Amiens, 1874.

Anastase le Sinaïte, *Viae dux* : Karl-Heinz Uthemann (éd.), *Anastasii Sinaitae Viae dux*, Turnhout, 1981 (CCSG 8).

Barḥadbešabba ʿArbaya, *Histoire ecclésiastique* : François Nau (éd. et trad.), *La première partie de l'Histoire de Barḥadbešabba ʿArbaya*, texte syriaque édité et traduit, Paris, 1932 (PO 23).

Barhebraeus, *Candélabre du sanctuaire* IV : Joseph Khoury (éd. et trad.), *Le candélabre du sanctuaire de Grégoire Abouʾlfaradj dit Barhebraeus. IVe base, De l'Incarnation*, Paris, 1964 (PO 31), p. 1-267.

Barhebraeus, *Candélabre du sanctuaire* XI : Nicolas Sed (éd. et trad.), *Le candélabre du sanctuaire de Grégoire Abouʾlfaradj dit Barhebraeus. XIe base, Du jugement dernier*, Paris, 1983 (PO 41, 3).

Barhebraeus, *Chronique ecclésiastique* : Jean Baptiste Abbeloos & Thomas Lamy (éds), *Gregorii Bar Hebraei Chronicon ecclesiasticum* I-III, Louvain, 1872-1877.

Bibliotheca Orientalis : Joseph S. Assemani (éd.), *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, in qua manuscriptos codices syriacos recensuit*, I-III, Romae, 1719-1728.

Chronique maronite : Ernest W. Brooks (éd.), *Chronica Minora* II, Paris, 1904 (CSCO, Syr. 3, 4), p. 43-74.

Chronique de Zuqnin : Amir Harrak, *The Chronicle of Zuqnīn, Parts III and IV: AD 488-775,* Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies (Mediaeval Sources in Translation 36), 1999.

Débat de Photeinos le Manichéen et de Paul le Perse : PG 88, col. 529A-552C.

Denys bar Ṣalibi, Contre les nestoriens : François Nau, « Analyse du traité écrit par Denys bar Salibi contre les Nestoriens », *Revue de l'Orient chrétien* 14, 1909, p. 298-320.

Dialogue entre Cyrille et Nestorius :
– François Martin (éd. et trad.), « Homélie de Narsès sur les trois docteurs nestoriens », *Journal asiatique* 9, 14, 1899, p. 446-493 (p. 484-492 T) ; 9, 15, 1900, p. 469-525 (p. 515-524 V).
– Sebastian P. Brock (trad. angl.), « "Syriac Dialogue": An Example from the Past », *Journal of Assyrian Academic Studies* 18, 1, 2004, p. 57-70.

Ephrem de Nisibe, *Carmina Nisibena* : Edmund Beck (éd. et trad. all.), *Des heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena*, I-II, Louvain, 1961-1963 (CSCO 218-219, 240-242, Syr. 92-93, 102-103).

Éphrem de Nisibe, *Hymnes contre les hérésies* : Edmund Beck (éd. et trad. all.), *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra haereses*, Louvain, 1957 (CSCO 169-170, Syr. 76-77).

Éphrem de Nisibe, *Réfutations en prose* : Charles W. Mitchell, Anthony A. Bevan & Francis C. Burkitt (éd. et trad. angl.), *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, 2 vol., London – Oxford, 1912-1921.

Éphrem de Nisibe (école), *Commentaire de l'Évangile concordant* : Christian Lange (trad. all.), *Kommentar zum Diatessaron*, 2 vol., Turnhout, 2008 (Fontes christiani 54).

Jacques d'Édesse, *Hexaemeron* : Jean-Baptiste Chabot (éd.), *Iacobi Edesseni Hexaemeron, seu in opus creationis libri septem*, Paris, 1928 (CSCO 92, Syr. 44).

Jacques de Saroug, *Lettre aux bienheureux de Mar-Basos* : Gunnar Olinder (éd.), *Iacobi Sarugensis epistulae quotquot supersunt*, Louvain, 1937 (CSCO 110, Syr. 57), p. 58-61 (lettre n° 14) ; Micheline Albert (trad.), *Les Lettres de Jacques de Sarug : traduction française en reconnaissance au R.P. François Graffin, S.J. (†)*, Kaslik, 2004 (Patrimoine syriaque 3), p. 93-97.

Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* : Ernest Walter Brooks (éd. et trad. angl.), John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*, Paris, 1923-1924 (PO 17-19).

Lettre à Cosme : P. Bedjan (éd.), F. Nau (trad.), *Le Livre d'Héraclide de Damas : Lettre à Cosme, Présents envoyés d'Alexandrie, Lettre de Nestorius aux habitants de Constantinople*, Paris, 1910 (réimpr. Piscataway, 2006).

Livre des Himyarites : Axel Moberg (éd.), *The Book of the Himyarites: Fragments of a Hitherto Unknown Syriac Work*, Lund 1924 (Acta Regiae Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis 7).

Martyre de saint Aréthas et de ses compagnons : Marina Detoraki & Joëlle *Beaucamp* (éd. et trad.), *Le massacre de Najrân. 1, Le martyre de Saint Aréthas et de ses compagnons (BHG 166)*, Paris, 2007 (Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Monographies 27).

Michel le Syrien, *Chronique* : Jean-Baptiste Chabot (éd. et trad.), *Chronique de Michel le Syrien patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, 4 vol., Paris, 1899-1910.

Narsaï, *Homélie 22* : Antoine Guillaumont (trad.), « Poème de Narsaï sur le baptême », *L'Orient syrien* 1, 2, 1956, p. 189-207.

Narsaï, *Memra sur les trois docteurs nestoriens* : François Martin (éd. et trad.), « Homélie de Narsès sur les trois docteurs nestoriens », *Journal asiatique* 9, 14, 1899 p. 446-493 (p. 450-483 T) ; 9, 15, 1900, p. 469-525 (p. 469-515 V).

Philoxène de Mabboug, *Lettre au stratélate Abu Yaʿfur* : Paul Harb (éd. et trad.), « Lettre de Philoxène de Mabbūg au phylarque Abū Yaʿfūr de Hīrtā de Bētnaʿmān (selon le manuscrit no 115 du fond patriarcal de Šarfet) », *Melto* 3, 1967, p. 183-222.

Philoxène de Mabboug, *Lettre aux moines sur la foi* : Arthur Adolphe Vaschalde (éd.), *Three Letters of Philoxenus Bishop of Mabbôgh (485-519), Being the Letter to the Monks, the First Letter to the Monks of Beth-Gaugal, and the Letter to Emperor Zeno*, Roma, Tipografia della R. Accademia dei Lincei, 1902 (Facultas Philosophiae 2).

Philoxène de Mabboug (Pseudo-), *Explication de toutes les hérésies* : Ernest A. Wallis Budge (éd. et trad. angl.), *The Discourses of Philoxenus of Mabbôgh, AD 485-519, Edited from Syriac Manuscripts of the Sixth and Seventh Centuries in the British Museum, with an English Translation*, 2 vol., London, 1894, p. 127-145 T, p. 93-105 V ; François Nau (éd. et trad.), *Textes monophysites*, Paris, 1919 (PO 13, 2), p. 248-251.

Sacrorum conciliorum : Jean Mansi (éd.), *Sacrorum conciliorum, nova et amplissima collectio*, Florentiae, 1760.

Sacrosancta concilia : Philippe Labbé & Gabriel Cossart (éds), *Sacrosancta concilia ad Regiam Editionem Exacta*, Paris, 1671.

Siméon de Bet Aršam, *Lettre contre l'hérésie de Nestorius* :

– Joseph-Simonius Assemani (éd.), *Bibliotheca Orientalis* I, p. 346-358 (éd. et trad. lat.) ; à partir de cette trad., trad. franç. : N. Garsoïan, *L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient*, Louvain, 1999, p. 450-456.

– Adam H. Becker (trad. angl.), « Simeon of Bēt Arsham, “Letter” on the “Nestorianization” of Persia », dans *Id.*, *Sources for the History of the School of Nisibis*, Liverpool, 2008 (Translated Texts for Historians 50), p. 21-25.

Synodicon Orientale : Jean-Baptiste Chabot (éd. et trad.), *Synodicon Orientale ou Recueil de synodes nestoriens*, Paris, 1902.

Théodore bar Koni, *Livre des scholies* :
– Addaï Scher (éd.), Theodorus bar Koni, *Liber scholiorum*, Paris, 1910-12 (CSCO 55-69, Syr. 19-26).
– Robert Hespel & René Draguet (trad.), Théodore Bar Koni, *Livre des scholies. Mimrè VI-XI*, Louvain, 1982 (CSCO 432, Syr. 188).

Timothée Ier, *Dialogue avec le calife al-Mahdī* :
– Alphonse Mingana (éd. et trad.), « The Apology of Timothy the Patriarch before the Caliph Mahdi », *Woodbrooke Studies* 2, Cambridge, 1928, p. 1-162.
– Martin Heimgartner, « Die Disputatio des ostsyrischen Patriarchen Timotheos (780–823) mit dem Kalifen al-Mahdi », dans M. Tamcke (éd.), *Christians and Muslims in Dialogue in the Islamic Orient of the Middle Ages*, Beirut, Orient-Institut-Würzburg, Ergon Verlag, 2007 (Beiruter Texte und Studien 117), p. 41-56.

Timothée Ier, *Épître* 48 : Martin Heimgartner (éd. et trad. all.), *Die Briefe 42-58 des ostsyrischen Patriarchen Timotheos I*, Lovanii, 2012 (CSCO 644-645/Syr. 248-249).

Timothée Ier, *Lettre aux moines de Mar-Maron* : Raphaël J. Bidawid (éd. et trad.), *Les lettres du patriarche nestorien Timothée I : étude critique avec en appendice la lettre de Timothée I aux moines du couvent de Mār Mārōn*, Città del Vaticano, 1956 (Studi e Testi 187).

Études modernes

Asmussen 1983 : Jens P. Asmussen, « Christians in Iran », dans E. Yarshater (éd.), *The Cambridge History of Iran. 3, 2, The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*, Cambridge, p. 924-948.

Binggeli *et al. à paraître* : André Binggeli, Françoise Briquel Chatonnet, Muriel Debié, Alain Desreumaux, Yussef Dergham, Gibrail Dib, *Catalogue des manuscrits syriaques et garshuni du patriarcat syriaque-catholique de Charfet (Liban). 1, Fonds Raḥmani 1-125.*

Boré 1834 : Eugène Boré, « Analyse de l’ouvrage de Bar-Hebraeus intitulé منارة الاقداس le Flambeau des saints », *Journal asiatique* 2e sér. 14, p. 481-508.

Boyarin 2004 : Daniel Boyarin, *Border Lines: the Partition of Judaeo-Christianity*, University of Pennsylvania.

Briquel Chatonnet 2010 : Françoise Briquel Chatonnet, « Le christianisme en Arabie à la veille de l’islam : l’apport des sources syriaques », *Semitica et Classica* 3, p. 177-187.

Brock 1973a : Sebastian P. Brock, « An Early Syriac Life of Maximus the Confessor », *Analecta Bollandiana* 91, p. 299-346.

Brock 1973b : Sebastian P. Brock, « A Syriac Fragment on the Sixth Council », *Oriens Christianus* 57, p. 63-71.

Brock 1981 : Sebastian P. Brock, « The Conversation with the Syrian Orthodox under Justinian (532) », *Orientalia Christiana Periodica* 47, p. 87-121.

Brock 1996 : Sebastian P. Brock, « The “Nestorian” Church: A Lamentable Misnomer », *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 78, 3, p. 23-35.

Brock 2011 : Sebastian P. Brock, « Yaʿqub Burdʿoyo », dans S. Brock, A. Butts, G. Kiraz & L. Van Rompay (éds), *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway, p. 431-432.

Cameron 1991a : Averil Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse*, Berkeley, Univ. of California Press (Sather classical lectures 55).

Cameron 1991b : Averil Cameron, « Disputations, Polemical Literature and the Formation of Opinion in the Early Byzantine Period », dans G. J. Reinink *et al.* (éds), *Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Mediaeval Near East*, p. 91-108.

Cassingéna-Trévédy 2010 : François Cassingéna-Trévédy, « L'usage de la métaphore dans le discours hérésiologique d'Ephrem de Nisibe », dans P.-G. Delage (éd.), *Les Pères de l'Église et les dissidents : dessiner la communion : dissidence, exclusion et réintégration dans les communautés chrétiennes des six premiers siècles : actes du IV^e colloque de La Rochelle, 25, 26 et 27 septembre 2009*, Paris, p. 87-108.

Coakley 2006 : James Farwell Coakley, *The Typography of Syriac: A Historical Catalogue of Printing Types, 1537-1958,* New Castle, Del., Oak Knoll Press – London, British Library.

De Halleux 1962 : André De Halleux, « Nouveaux textes inédits de Philoxène de Mabbog. 1, Lettre aux moines de Palestine ; Lettre liminaire au synodicon d'Éphèse », *Le Muséon* 75, 1-2, p. 31-62.

De Halleux 1982 : André De Halleux, « Die Genealogie des Nestorianismus nach der frühmonophysitischen Theologie », *Oriens Christianus* 66, p. 1-14.

Debié 2015 : Muriel Debié, *L'écriture de l'histoire en syriaque : transmissions interculturelles et constructions identitaires entre hellénisme et islam : avec des répertoires des textes historiographiques en annexe*, Leiden (Late Antique History and Religion 12).

Debié *à paraître* : Muriel Debié, « Syriac Biography », dans K. de Temmerman (éd.), *Oxford Dictionary of Ancient Biography*.

Draguet 1931 : René Draguet, « Pièces de polémique antijulianiste. 1, La Réfutation des blasphèmes manichéens ; 2, Les Répliques de Julien le phantasiaste aux orthodoxes », *Le Muséon* 44, p. 255-317.

Draguet 1941 : René Draguet, « Le pacte d'union de 797 entre les jacobites et les julianistes du patriarcat d'Antioche », *Le Muséon* 54, p. 91-106.

Duchesne-Guillemin 1984 : Jacques Duchesne-Guillemin, « Ahriman. "Demon", God's adversary in the Zoroastrian Religion », *Encyclopædia Iranica* 1, 6-7, p. 670-673 ; http://www.iranicaonline.org/articles/ahriman.

Ebied 1977 : Rifaat Y. Ebied, « Peter of Antioch and Damian of Alexandria: The End of a Friendship », dans R. H. Fischer (éd.), *A Tribute to Arthur Vööbus: Studies in Early Christian Literature and Its Environment, Primarily in the Syrian East*, Chicago, p. 277-282.

Feissel & Gascou 2004 : Denis Feissel & Jean Gascou (éds), *La pétition à Byzance*, Paris (Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Monographies 14).

Gribomont 1974 : Jean Gribomont, « Documents sur les origines de l'Église maronite », *Parole de l'Orient* 5, p. 95-132.

Griffith 1987 : Sidney H. Griffith, « Dionysius bar Ṣalibi on the Muslims », dans H. J. W. Drijvers, R. Lavenant, C. Molenberg & G. J. Reinink (éds), *IV Symposium Syriacum, 1984: Literary Genres in Syriac Literature (Groningen – Oosterhesselen 10-12 September)*, Roma (Orientalia Christiana Analecta 229), p. 353-365.

Griffith 2001 : Sidney H. Griffith, « "Melkites", "Jacobites" and the Christological Controversies in Arabic in Third/Ninth Century Syria », dans D. Thomas (éd.), *Syrian Christians under Islam: The First Thousand Years*, Leiden, p. 9-55.

Grillmeier & Hainthaler 1989 : Aloys Grillmeier & Theresia Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. 2, 2*, Freiburg, p. 262-278.

Guillaumont 1970 : Antoine Guillaumont, « Un colloque entre orthodoxes et théologiens nestoriens de Perse sous Justinien », *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* 114, 2, p. 201-207.

Hainthaler 1990 : Theresia Hainthaler, « Gaianus und die Gaianiten », dans A. Grillmeier & T. Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. 2, 4*, Freiburg, p. 45-52.

HUNTER 1996 : Erica C. D. HUNTER, « Incantation Bowls: A Mesopotamian Phenomenon? », *Orientalia* NS 65, 3, p. 220-233.

IRICINSCHI & ZELLENTIN 2008 : Eduard IRICINSCHI & Holger M. ZELLENTIN (éds), *Heresy and Identity in Late Antiquity*, Tübingen (Texts and Studies in Ancient Judaism 119).

JUGIE 1920 : Martin JUGIE, « Gaianites », dans *Dictionnaire de théologie catholique* 6, p. 999-1002.

LE BOULLUEC 1985 : Alain LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, IIe-IIIe siècles. 1, De Justin à Irénée ; 2, Clément d'Alexandrie et Origène*, Paris.

LIEU 1986 : Samuel N. LIEU, « Some Themes in Later Roman Anti-Manichaean Polemics », *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 68, 2, p. 434-472.

LIEU 2015 : Judith M. LIEU, *Marcion and the Making of a Heretic: God and Scripture in the Second Century*, Cambridge.

LYMAN 2003 : J. Rebecca LYMAN, « 2002 NAPS Presidential Address: Hellenism and Heresy », *Journal of Early Christian Studies* 11, 2, p. 209-222.

MCCOLLUM 2011 : Adam MCCOLLUM, https://hmmlorientalia.word press.com/2011/12/09/ cursing-upside-down/

MCCOLLUM 2012 : https://hmmlorientalia.wordpress.com/2012/09 /27/another-upside-down-name-emperor-justin/

MCCOLLUM 2014 : https://hmmlorientalia.wordpress.com/2014/01 /02/satan-upside-down-in-an-arabic-manuscript/

MCVEY 1983 : Kathleen Elizabeth MCVEY, « The Mēmrā of Narsai on the Three Nestorian Doctors as an Example of Forensic Rhetoric », dans R. Lavenant (éd.), *III Symposium Syriacum, 1980 : les contacts du monde syriaque avec les autres cultures (Goslar 7-11 Septembre 1980),* Roma (Orientalia Christiana Analecta 221), p. 87-96.

MICHELSON 2014 : David Allen MICHELSON, *The Practical Christology of Philoxenos of Mabbug,* Oxford (Oxford Early Christian Studies).

MILLAR 2009 : Fergus MILLAR, « The Syriac Acts of the Second Council of Ephesus (449) », dans R. Price & M. Whitby (éds), *Chalcedon in Context: Church Councils 400-700*, Liverpool, p. 45-69.

MORIGGI 2014 : Marco MORIGGI, *A Corpus of Syriac Incantation Bowls: Syriac Magical Texts from Late-Antique Mesopotamia*, Leiden – Boston, Brill (Magical and Religious Literature of Late Antiquity 3).

MORONY 2003 : Michael MORONY, « Magic and Society in Late Sasanian Iraq », dans S. Noegel, J. Walker & B. Wheeler (éds), *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*, Pennsylvania, p. 83-109.

PENN 2009 : Michael PENN, « Monks, Manuscripts, and Muslims: Syriac Textual Changes in Reaction to the Rise of Islam », *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 12, 2, p. 235-257.

PRICE 2010 : « Richard M. PRICE, The Christological Controversies of the Age of Jacob of Edessa », dans G. Y. Ibrahim, G. A. Kiraz (éds), *Studies on Jacob of Edessa*, Piscataway NJ (Gorgias Eastern Christian Studies 25), p. 81-91.

REININK 2009 : Gerrit J. REININK, « Tradition and the Formation of the "Nestorian" Identity in Sixth- to Seventh-Century Iraq », *Christian History and Religious Culture* 89, 1-3, p. 217-250.

REININK & VANSTIPHOUT 1991 : Gerrit J. REININK & Herman L. J. VANSTIPHOUT, *Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Mediaeval Near East: Forms and Types of Literary Debates in Semitic and Related Literatures*, Leuven (Orientalia Lovaniensia Analecta 42).

RICHARD 1951 : Marcel RICHARD, « Les florilèges diphysites du Ve et du VIe siècle », dans A. Grillmeier *et al.* (éds), *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*, p. 721-748.

Richard 1962 : Marcel Richard, « Florilèges spirituels grecs », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et m*ystique, 5, p. 484-486.

Robin 2015 : Christian J. Robin, « Introduction » et « Quel judaïsme en Arabie ? », dans *Id.* (éd.), *Le judaïsme de l'Arabie antique : actes du colloque de Jérusalem (février 2006)*, Turnhout, p. 7-11 et 15-295.

Roueché 2009 : Charlotte Roueché, « Acclamations at the Council of Chalcedon », dans R. Price & M. Whitby (éds), *Chalcedon in Context: Church Councils 400-700*, Liverpool, Liverpool UP, p. 169-177.

Seleznyov 2013 : Nicolai N. Seleznyov, « Jacobs and Jacobites: The Syrian Origins of the Name and its Egyptian Arabic Interpretation », dans P. Allen, V. Baranov, G. Dunn & B. Lourié (éds), *Scrinium. 9, Patrologia Pacifica Tertia Selected Papers Presented at the Seventh Asia-Pacific Early Christian Studies Society Annual Conference (Luce Center, Presbyterian College and Theological Seminary, Seoul, South Korea, July 5-7, 2012) and Other Patristic Studies*, Piscataway, p. 382-398.

Shahid 1964 : Irfan Shahid, « Byzantino-Arabica: The Conference of Ramla, AD 524 », *Journal of Near Eastern Studies* 23, 2, p. 115-131.

Stroumsa & Stroumsa 1988 : Sarah Stroumsa & Gedaliahu G. Stroumsa, « Aspects of Anti-Manichaean Polemics in Late Antiquity and under Early Islam », *The Harvard Theological Review* 81, 1, p. 37-58.

Suermann 1995 : Harald Suermann, « L'échange de lettres entre les maronites et les sévériens », *Parole de l'Orient* 20, p. 271-278.

Suermann 1998 : Harald Suermann, *Die Gründunsgeschichte der Maronitischen Kirche*, Wiesbaden, Harrassowitz (trad. franç. : *Histoire des origines de l'Église maronite*, Kaslik 2010).

Tardieu 2003 : Michel Tardieu, « Marcion depuis Harnack », dans B. Lauret (trad.), Adolf von Harnack, *Marcion : l'évangile du Dieu étranger : une monographie sur l'histoire de la fondation de l'Église catholique*, Paris, p. 419-561.

Treiger 2014 : Alexander Treiger, « Unpublished Texts from the Arab Orthodox Tradition. 1, On the Origins of the Term "Melkite" and On the Destruction of the Maryamiyya Cathedral in Damascus », *Chronos : revue d'histoire de l'université de Balamand* 29, p. 7-37.

Van Rompay 2007 : Lucas van Rompay, « Bardaisan and Mani in Philoxenus of Mabbog's Mēmrē against Habbib », dans W. J. van Bekkum, J. W. Drijvers, & A. C. Klugkist (éds), *Syriac Polemics: Studies in Honour of Gerrit Jan Reinink*, Leuven (Orientalia Lovaniensia Analecta 170), p. 77-90.

Vööbus 1978 : Arthur Vööbus, « Important Manuscript Discoveries in the Syrian Orient », dans F. Graffin & A. Guillaumont (éds), *Symposium Syriacum, 1976 célébré du 13 au 17 septembre 1976 au centre culturel « Les Fontaines » de Chantilly (France)*, Roma (Orientalia Christiana Analecta 205), p. 9-17.

Winkler 1997 : Dietmar W. Winkler, « Miaphysitism: A New Term for Use in the History of Dogma and In Ecumenical Theology », *The Harp* 10, 3, p. 33-40.

Wright 1871 : William Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired Since the Year 1838. 2*, London.

Zieme 2015 : Peter Zieme, « Notes sur les textes chrétiens en vieux-ouïghour », dans P.-G. Borbone & P. Marsone (éds), *Le christianisme syriaque d'Asie centrale à la Chin*e, Paris (Études syriaques 12), p. 185-198.

Pensée grecque et controverses syriaques

John W. Watt
Université de Cardiff

L'influence culturelle grecque avait été ressentie en Syrie et en Mésopotamie bien avant l'essor de la littérature syriaque et cette influence pourrait même être présente dans certaines de ses toutes premières productions. C'est, cependant, surtout dans la période allant des Ve et VIe siècles aux IXe-Xe siècles que l'impact grec fut le plus important, non seulement à travers le grand nombre de traductions faites à cette époque-là, mais aussi à travers l'enseignement et les écrits des syriaques qui connaissaient le grec et s'approprièrent des idées à partir de leur lecture de textes grecs. À cette époque, l'enseignement dispensé jusque-là dans les écoles municipales de l'Empire romain, qui avait soutenu cette culture, n'était plus en vigueur, mais les écoles monastiques des églises servaient dans une certaine mesure de remplacement dans les régions de langue syriaque, et certaines d'entre elles, parmi lesquelles l'école monastique syro-orthodoxe de Qennešre particulièrement importante, avaient conservé dans une certaine mesure la forme du curriculum éducatif grec classique, y compris l'enseignement de la langue grecque. La grammaire et la rhétorique élémentaire constituaient la base de ce système, avec la rhétorique avancée, la philosophie, le droit et la médecine comme spécialités de l'enseignement supérieur disponibles dans certains centres choisis. Au tournant du VIe siècle, la philosophie était circonscrite à Athènes et à Alexandrie, et la première fut fermée, ou tout au moins gravement perturbée, par Justinien en 529.

La rhétorique et la philosophie sont donc deux disciplines au sein de l'enseignement supérieur dans le modèle grec dont on peut supposer qu'elles ont eu une certaine influence sur les syriaques qui avaient eu des contacts avec ce système et avaient été impliqués dans des questions controversées. Le seul texte connu en syriaque sur la théorie rhétorique est celui d'Antoine de Tagrit et il appartient au IXe siècle, il est donc proche

Les controverses religieuses en syriaque, F. Ruani (éd.), Paris, 2016 (Études syriaques 13), p. 349-380.

de la fin de la période qui nous intéresse. Compte tenu de la singularité et de la date tardive de l'œuvre (par rapport à ce laps de temps), la question se pose donc de savoir s'il y avait une instruction dans l'art rhétorique à une époque plus ancienne et, si oui, à quel point elle était répandue. Alors que tracer une préhistoire syriaque de la matière contenue dans l'œuvre d'Antoine relève forcément de la spéculation, il y a des raisons de penser que cette œuvre incarne une certaine tradition antérieure[1]. Une référence à une compétence en rhétorique qu'aurait possédée le père de Jean bar Aphtonia, le fondateur de Qennešre, dans un récit de la vie de Jean[2], et, mentionnons-le en passant, le caractère rhétorique du récit lui-même, autorisent également à penser qu'il existait en effet un enseignement de rhétorique classique dans ces endroits syriaques ouverts à l'influence culturelle grecque.

Les catégories du discours selon la rhétorique grecque classique

La théorie rhétorique, sur la base d'une division établie par Aristote, classait les discours en discours judiciaire (jugement du passé), discours délibératif (conseil pour l'avenir), et discours épidictique (éloge ou blâme d'une figure passée ou présente)[3]. Avec les changements politiques de l'époque impériale, ce fut ce dernier qui connut de loin la plus grande utilisation pratique dans l'Antiquité tardive. Il n'est donc pas surprenant que le traité d'Antoine comprenne pour l'essentiel la théorie épidictique grecque, et pratiquement aucune des techniques élaborées, mais apparemment peu utilisées, des deux autres genres[4]. Alors que, par leur contexte, les discours judiciaires et délibératifs étaient plus naturellement associés aux controverses que le discours épidictique, ce dernier pouvait aussi être important dans une controverse, si la personne à louer ou à blâmer appartenait clairement à l'un des côtés du débat. Puisque « la relation entre l'enseignement (rhétorique) et la pratique est parfois moins proche que ce que l'on pense »[5], la sensibilité à la situation concrète étant plus importante que l'application rigide des règles et des formules[6], identifier l'impact de l'enseignement rhétorique sur un discours ou sur

1. Watt 1994, p. 248-256.
2. *Histoire de Jean bar Aphtonia*, p. 114 (texte), 123 (trad.). Cf. Watt 2009, p. 141-145.
3. Aristote, *Rhétorique* I, 3.
4. Cf. n. 1.
5. Russell & Wilson 1981, p. xix.
6. *Ibid.*

un texte littéraire n'est pas toujours simple ou incontestable, mais des cas ont été invoqués dans lesquels on a reconnu une influence de ce genre.

Exemples de l'impact de la rhétorique grecque dans quelques textes syriaques de controverse

Les discours épidictiques

Les discours syriaques *(memre)* dans lesquels on a remarqué une influence de l'épidictique grecque ont comme sujets trois figures controversées activement impliquées dans les conflits christologiques au tournant du VI^e^ siècle.

Jean bar Aphtonia (m. 537) est connu pour être le chef de ceux qui quittèrent le monastère Saint-Thomas à Séleucie de Piérie pendant la persécution des monastères non-chalcédoniens et le fondateur du célèbre monastère de Qennešre. Comme nous l'avons mentionné plus haut, son père aurait été un rhéteur à Édesse, selon le panégyrique écrit à son sujet par un moine de Qennešre, et Jean lui-même semble avoir écrit seulement en grec. La structure et les thèmes du panégyrique s'accordent étroitement avec les prescriptions pour rédiger un discours épidictique grec et, en louant les vertus et les actions de Jean, l'auteur a effectivement envoyé un message d'encouragement aux membres du monastère (et peut-être d'autres) pour qu'ils restent fermement attachés à leurs convictions miaphysites face aux chalcédoniens[7].

À une date beaucoup plus tardive (XIII^e^ siècle), le vigoureux théologien et controversiste miaphysite Philoxène de Mabboug (m. 523) a été célébré dans un panégyrique syriaque par Élie de Qarṭmin[8]. Bien que ce panégyrique ait été composé à une époque où l'influence du monde de langue grecque sur le syriaque avait cessé depuis longtemps d'être agissante, le panégyrique se conforme néanmoins de près aux prescriptions de la théorie épidictique.

Il se peut que le traité d'Antoine de Tagrit et les modèles fournis par les homélies (en traduction syriaque) de Grégoire de Nazianze aient permis la survivance pendant si longtemps de ces pratiques rhétoriques anciennes en syriaque[9]. On détecte aussi clairement le modèle de la théorie épidictique grecque dans le panégyrique de Sévère d'Antioche (m. 538) composé par Georges des Arabes (m. 724). Georges était versé en grec (il

7. Watt 1999.

8. Élie de Qarṭmin, *Memra sur Philoxène*.

9. Watt 1989.

fut un traducteur et commentateur d'Aristote) et il aurait tout à fait pu avoir accès à des manuels grecs de rhétorique, même s'il n'y en avait pas en syriaque à son époque. Dans le *Memra sur Sévère d'Antioche* de Georges nous observons les *topoi* standards d'un discours épidictique grec : *proœmium*, filiation et ville natale, éducation, choix de vie, actions, consolation (pour une personne décédée), comparaisons, et épilogue[10]. Alors qu'il s'agit, selon sa forme rhétorique, d'un discours de louange, ayant Sévère comme sujet, ce texte est manifestement une proclamation de foi miaphysite. À ses « frères (appelés à) aider par (leurs) prières », l'auteur proclame que « toutes les armes par lesquelles toutes les hérésies sont vaincues, vous les dégainez au nom de Sévère quand vous combattez »[11].

Le discours judiciaire

De l'autre côté des controverses christologiques, du côté syro-oriental, le *memra* de Narsaï *Sur les trois docteurs nestoriens*[12] a été analysé comme un discours conforme au modèle de la rhétorique judiciaire classique, avec *proœmium*, *narratio*, *propositio*, *probatio*, *refutatio* et *peroratio*[13]. Après une introduction qui replace les critiques envers les accusés (Théodore, Diodore et Nestorius) dans le contexte général de la persécution des hommes justes par Satan, la narration est une explication des origines du conflit christologique. La proposition de Narsaï est que ses « clients » ne sont que des hommes opprimés, leurs persécuteurs, des hérétiques, et la preuve en est que chacun d'entre eux s'est battu contre les hérétiques : Diodore contre les ariens et les eunomiens ; Théodore contre les mêmes hérétiques ainsi que les doumarites, disciples de Paul de Samosate, et aussi les idolâtres païens ; et Nestorius, qu'il associe aussi étroitement que possible aux deux autres, contre quelques hérésies non explicitées présentes à Byzance. La réfutation consiste à montrer que les objections que Cyrille d'Alexandrie leur avait adressées étaient dues à la jalousie, et comme ils furent condamnés par contumace, que leur condamnation est invalide. Dans la péroraison, Narsaï récapitule ses arguments et offre des mots de louange à Théodore, se présentant lui-même comme un élève de son école. Des touches rhétoriques sont manifestes dans l'ensemble du

10. Georges des Arabes, *Memra sur Sévère d'Antioche*. Sur les *topoi* épidictiques présents dans ce discours, voir les remarques de Kathleen E. McVey dans l'introduction au volume de traduction, II, p. VIII-XI.

11. Georges des Arabes, *Memra sur Sévère d'Antioche*, t. I, p. 2-3 (texte), t. II, p. 2 (trad.).

12. Narsaï, *Memra sur les trois docteurs nestoriens*.

13. McVey 1983.

texte, y compris l'utilisation judicieuse de l'*ethopoeia* (la représentation des manières ou du caractère d'une personne).

Le genre délibératif

On a reconnu un exemple du troisième genre rhétorique, le genre délibératif, dans le *Liber Graduum*, un texte plus ancien[14]. Cette œuvre, largement consacrée à la vie ascétique, ne relève manifestement pas de la catégorie des textes de « controverse » aussi facilement que les œuvres portant sur les conflits christologiques. Mais si l'on prend comme un élément de controverse la division que promeut ce texte entre deux niveaux de chrétiens, les « droits » et les « parfaits », et deux niveaux de commandements, les « inférieurs » et les « supérieurs », il n'est pas inutile de discuter brièvement ce texte dans le cadre de cet article.

Le traité dans son ensemble peut être considéré comme une exhortation à viser la perfection et à ne pas choisir la voie la plus facile de la « droiture », tandis que la mention fréquente d'une « ville », que ce soit la ville visible ou la ville des saints[15], pourrait bien être une indication que l'auteur voyait un parallèle entre son exhortation et le rôle traditionnel de la rhétorique délibérative dans l'assemblée civique.

Particulièrement significatif est le *memra* 19, « Sur la distinction *(puršana)* du chemin de la perfection ». Une analyse basée sur la rhétorique délibérative distingue un *proœmium*[16] décrivant le chemin direct vers « la ville de notre Seigneur Jésus » et les voies de traverse pour les enfants et les faibles, suivi d'une *narratio*[17] expliquant les commandements majeurs et mineurs qui s'appliquent à chacun des deux chemins, seul le chemin direct menant à l'objectif de la perfection. La section principale, *probatio* ou *argumentatio*[18], fournit des exemples concrets de commandements et de comportement pour chacun des deux chemins, tandis que la *peroratio*[19] récapitule l'argument et répète la thèse selon laquelle la cité céleste peut être atteinte seulement par les parfaits[20].

14. *Liber Graduum*. Les dates qui ont été suggérées pour cette œuvre vont du milieu du IV^e^ siècle à 430. Pour l'analyse rhétorique, voir Böhlig 1987.

15. Cf. par exemple *Liber Graduum* § 1, col. 445-450.

16. *Liber Graduum* § 1-2, col. 445-452.

17. *Liber Graduum* § 3-8, col. 451-468.

18. *Liber Graduum* § 9-38, col. 467-522, ou § 9-33 avec § 34-38 en tant que *digressio*.

19. *Liber Graduum* § 39-40, col. 521-526.

20. Böhlig 1987, p. 300-302.

Philosophie et controverses syriaques

Contrairement à la situation de la rhétorique, où le traité d'Antoine de Tagrit est la seule œuvre syriaque connue sur le sujet, il ne fait aucun doute que, dès l'époque de Serge de Reš'ayna (m. 536), la logique, en particulier la logique aristotélicienne, était un domaine d'études dans le monde syriaque. Plusieurs textes syriaques sur le sujet nous sont parvenus, de même que les traductions de quelques-uns des traités de logique d'Aristote dont beaucoup ont été sans aucun doute traduits à l'époque pré-abbasside, beaucoup plus que ceux qui nous sont parvenus[21]. La question qui nous intéresse ici est de savoir quel était le but que les syriaques avaient à l'esprit en étudiant ce sujet et comment ils ont envisagé de l'appliquer. Il a été largement admis que la logique les intéressait principalement en tant qu'outil pour la controverse christologique, comme une arme, par conséquent, que les syro-orthodoxes et les syro-orientaux auraient utilisée les uns contre les autres et contre les chalcédoniens, dans leurs arguments sur la nature unique ou double du Christ. Il a été souligné, cependant, qu'aucune des œuvres syriaques existantes sur le sujet ne donne d'indication sur le fait que la logique était étudiée pour cette raison et elles ne font même aucun lien entre ce sujet et les controverses christologiques faisant rage à l'époque[22]. Avant que l'on puisse évaluer l'importance de la philosophie grecque pour les controverses syriaques, il semble donc pertinent de se demander : pourquoi les syriaques ont-ils étudié la philosophie ?

Étudier la philosophie à des fins non-polémiques

Dans le tout premier commentaire syriaque sur une œuvre d'Aristote, le *Commentaire sur les Catégories*, Serge de Reš'ayna déclare que, dans la partie théorique de la philosophie, « la logique est ce qui nous permet de ne jamais embrasser le mensonge comme si c'était la vérité ou de supposer à propos de la vérité qu'elle est un mensonge »[23]. De même, dans la partie pratique, elle est l'instrument par lequel nous pouvons séparer le bien

21. Brock 1993. L'hypothèse que les syriaques à l'époque pré-abbasside n'aient étudié que l'*Organon* « tronqué », se terminant au chapitre I, 7 des *Premiers analytiques*, ne tient pas compte de la version et du commentaire syriaques de tous les *Premiers analytiques* par Georges des Arabes, ni des traductions des *Analytiques postérieurs*, des *Topiques* et des *Réfutations sophistiques* de la part d'Athanase de Balad ; cf. Watt 2008.

22. King 2013, p. 61-68 ; King 2015b, p. 6-14.

23. Serge de Reš'ayna, *Commentaire*, p. 33.

du mal[24]. Serge concevait donc la logique, comme ses maîtres (païens) à l'école d'Alexandrie, comme un instrument général *(organon)* et non comme un instrument à utiliser pour un but particulier. Cependant, comme ses maîtres, il imaginait qu'Aristote avait créé cet instrument spécialement dans le but de discerner la vérité dans la philosophie théorique et pratique, cette dernière comprenant la physique, les mathématiques et la métaphysique. Il n'y avait aucune dimension christologique spécifique dans son intérêt pour la logique. Il croyait certainement, comme il le déclare à la fin de son commentaire, que sans logique non seulement la médecine et la philosophie, mais aussi les Écritures ne pouvaient pas être comprises correctement[25], mais cela n'était pas tant lié aux conflits christologiques de son époque, auxquels il ne semble pas s'être beaucoup intéressé, qu'à l'ascension vers la connaissance du divin, une version chrétienne de l'ascension néoplatonicienne païenne vers l'Un[26]. Ni chez Serge, ni chez les deux autres écrivains syriaques importants du VI^e^ siècle traitant de la logique, Proba et Paul le Perse, il n'y a de lien manifeste entre leur intérêt pour la logique et les controverses christologiques[27].

La situation est la même quand on regarde les principaux auteurs aristotéliciens syriaques du VII^e^ siècle, ceux qui furent liés, à un certain moment de leur carrière, au monastère de Qennešre. Dans son traité sur les syllogismes des *Premiers analytiques* (jusqu'au chapitre I, 7), Sévère Sebokht (m. 667) conclut avec l'affirmation selon laquelle l'étudiant devrait savoir que ce livre (les *Analytiques*) n'existait pas pour lui-même. Précédé par les *Catégories* et le *De interpretatione*, il était destiné à conduire jusqu'aux *Apodictiques* (les *Analytiques postérieurs*), l'accomplissement de la logique. Mais la logique non plus n'existait pas pour elle-même, elle était l'instrument de l'ensemble de la philosophie, laquelle à son tour, « selon une excellente parole, c'est-à-dire définition, de Platon, est l'assimilation à Dieu, dans les limites des possibilités humaines »[28].

24. *Ibid.*

25. Le commentaire, en sept livres, est encore inédit. Le plus ancien manuscrit qui le contient est le BL Add. 14 658 (VII^e^ siècle), f. 1r-61r. Le passage en question se trouve aux f. 60v-61r. À la déclaration susmentionnée, Serge ajoutait la précision suivante : « à moins que quelqu'un, par sa conduite exaltée, ne reçoive le pouvoir divin, de sorte qu'il n'ait plus besoin de l'instruction humaine ». Pour une présentation des manuscrits, une traduction française du prologue avec commentaire, et une traduction française commentée du Livre I, voir HUGONNARD-ROCHE 2004, p. 187-188, p. 165-186 et p. 188-231 respectivement.

26. Serge de Reš'ayna, *Commentaire*, p. 42-44. Cf. FIORI 2014.

27. KING 2013, p. 62-64 ; KING 2015b, p. 14-17.

28. WATT 2015, p. 155-156. Cf. HUGONNARD-ROCHE 2016, p. 233.

La même conception de la philosophie se retrouve dans les prolégomènes aux *Catégories* dans les commentaires de Georges, évêque des Arabes. Répondant à l'une des questions introductives courantes (question n° 4), « Quelle est le but de la philosophie aristotélicienne ? », il affirme que c'est « connaître le principe unique, cause et créateur du tout »[29]. Georges suivait là la tradition du commentaire grec, Philopon en particulier[30], mais il est invraisemblable qu'il eût donné la même réponse, s'il avait cru que le but de la philosophie était de faire de la clarté dans la dispute christologique. En revanche il est clair que les auteurs syriaques principaux écrivant sur la philosophie aristotélicienne, de Serge (m. 536) à Georges (m. 724), partageaient la même conception de la logique et de la philosophie – quoique, bien sûr, christianisée – que les philosophes grecs de l'Antiquité tardive, païenne et chrétienne[31].

Des usages polémiques de la philosophie ?

Dans la controverse christologique

Alors que la défense d'une position théologique ou christologique contestée n'était donc pas ce qui incitait les syriaques à étudier la philosophie à l'époque pré-abbasside, cela ne signifie pas nécessairement que les techniques logiques ainsi acquises ne pouvaient pas, accessoirement, remplir cette fonction. Il y a, cependant, peu de preuves qu'elles aient été utilisées ainsi par les grands philosophes. Le texte le plus important qui porte explicitement sur la relation entre philosophie et théologie est probablement l'*Encheiridion* de Jacques d'Édesse[32]. Il traite de la définition et de la signification de six termes : nature, substance, hypostase, essence, personne et espèces. Bien que son analyse de la « nature », dont les définitions exigent aussi l'élucidation de « substance », soit importante dans la mesure où elle révèle la connaissance, de la part de l'auteur, de la *Métaphysique* d'Aristote[33], la discussion du terme « substance » (et « espèces ») est importante pour l'attention qu'elle porte aux usages

29. Watt 2015, p. 144-146. Il continue : « Puisque le Philosophe démontre, dans le traité appelé *Métaphysique*, que le principe et la cause ne sont qu'un, un immatériel, duquel toute chose est venue à l'existence. » En réponse à la question n° 5 (sur les choses qui amènent à cette fin), Georges indique les disciplines de la physique et des mathématiques.

30. Watt 2015, p. 148-151.

31. King 2015b, p. 6-10, 26-29.

32. Jacques d'Édesse, *Encheiridion*.

33. Furlani 1921.

différents de la part des logiciens et des Pères de l'Église[34]. Alors que les premiers l'utilisent pour se référer à une substance primaire (individuelle), donc comme un équivalent d'« hypostase », pour les seconds, le terme désigne une substance universelle générique[35]. On pourrait penser, par conséquent, que le but du traité était de prouver la doctrine miaphysite d'une seule nature, au motif que deux natures ou substances doivent impliquer deux hypostases. Mais Jacques n'a jamais identifié explicitement cela comme son but. Une interprétation plus prudente serait qu'il croyait que des erreurs et des désaccords avaient surgi dans l'Église, en raison des différentes interprétations des termes philosophiques grecs, l'implication étant qu'il était nécessaire de distinguer les usages corrects des termes dans le domaine de la philosophie, d'une part, et dans celui de la théologie (chrétienne) d'autre part[36].

Lorsque nous nous tournons vers les présentations que nous possédons des questions de controverse impliquant les syriaques de confessions rivales, que ce soit sous la forme de récits ou de problèmes soulevés dans des correspondances, il est difficile d'éviter la conclusion que la logique aristotélicienne n'y a guère joué de rôle. On aurait pu s'y attendre dans le cas d'un savant aristotélicien comme Georges des Arabes, qui participait à ces controverses. Mais à en juger par les objections qui lui ont été soumises dans les trois lettres qui nous sont parvenues de sa correspondance consacrée à la christologie, ces objections contenaient si peu de subtilité logique qu'on ne pouvait guère s'attendre à voir apparaître la logique aristotélicienne dans ses réponses, lesquelles consistaient généralement à montrer que l'objection pouvait être retournée tout aussi bien contre l'opposant – il suffisait pour cela de remplacer certains termes par d'autres[37]. De temps en temps, cependant, au cours de cette correspondance, Georges a utilisé sa connaissance d'Aristote pour démontrer une thèse déterminée[38].

Le disputeur public le plus célèbre dans la controverse christologique parmi les miaphysites était Siméon de Bet Aršam, mais à partir du récit

34. Cf. Hugonnard-Roche 2008, p. 219-222.

35. Sur la substance : Jacques d'Édesse, *Encheiridion*, p. 228, 21 – 233, 21 (texte), p. 242-245 (trad.) ; sur les espèces, *ibid.* p. 238, 22 – 239, 14 (texte), p. 249 (trad.).

36. Cf. King 2015b, p. 15.

37. Tannous 2008, p. 679-684.

38. King 2013, p. 73-74. Georges des Arabes, *Lettres*, p. 105-106 (trad.). Georges faisait allusion à la division aristotélicienne entre les quantités discrètes et les quantités continues (*Catégories* VI, 4b 20-33) et soutenait le caractère illogique de la position dyophysite qui essayait d'affirmer que cette dualité, en tant que nombre, n'impliquait pas de séparation.

de ses disputes publiques on ne peut pas conclure qu'il avait reçu une formation significative dans la logique aristotélicienne[39]. Dans ces conflits ce qui poussait réellement à débattre n'était pas la compatibilité de la position du protagoniste avec la logique philosophique ou la construction d'un argument syllogistique valide, mais plutôt avec les déclarations de l'Écriture et des Pères de l'Église[40]. La situation chez les syro-orientaux semble être analogue. Par exemple, dans l'une des disputes les plus significatives devant le roi des rois, qui aurait été lancée par Gabriel de Sinjar entre le martyr Georges et les miaphysites, l'enjeu (du moins tel qu'il est présenté dans la *Vie de Georges* par Babaï le Grand) était la cohérence de la position du disputeur avec une confession de foi établie par les évêques[41]. Dans le monde syro-oriental, cependant, une autre dispute présentée dans le récit d'un martyr, celui de mar Qardag, que l'on mentionnera ci-dessous, comporte un problème philosophique et une question entre païens et chrétiens sur la cosmologie, qui ne sont pas débattus, cependant, de manière à impliquer la logique aristotélicienne d'aucune façon[42].

39. Tannous 2008, p. 684-686 (avec une note sur un phénomène parallèle en grec). Alors que ces débats (en grec ou en syriaque) pouvaient inclure des compilations de syllogismes, ils ne montrent aucune connaissance approfondie de la logique aristotélicienne.

40. King 2013, p. 68-78.

41. Reinink 1999.

42. Tannous 2013 montre comment les chefs miaphysites se préoccupaient d'établir ou de consolider les frontières entre les confessions chrétiennes rivales, et il fournit comme preuve les traductions faites à partir du grec au sein des cercles intellectuels miaphysites. Toutefois, je ne suis pas persuadé par son argument selon lequel cette préoccupation ait motivé le mouvement de traduction. Les savants miaphysites de Qennešre considéraient la logique, tout comme leurs prédécesseurs alexandrins (y compris Serge de Rešʿayna) et leurs successeurs arabes, comme un instrument de la philosophie, non pas d'une théologie confessionnelle, et, comme King 2013 l'a montré, les disputes confessionnelles n'avaient pas trait, généralement, à la logique d'Aristote. Bien sûr, étant donné que la logique était un moyen de discerner le vrai du faux, elle pouvait être appliquée accessoirement à plusieurs questions outre celles concernant la philosophie théorétique (physique, mathématiques, métaphysique), et de temps en temps elle le fut, par ceux qui en avaient la connaissance requise, mais bien d'autres facteurs étaient au cœur de la plupart des débats confessionnels, et la théologie confessionnelle ne fut jamais identifiée par les savants de Qennešre comme la raison pour laquelle il fallait étudier la logique. Cf. Hugonnard-Roche 2015, p. 55-56 : « L'étude de la logique fait partie d'un curriculum philosophique [...] considérée comme partie de l'éducation d'un lettré [...]. [...] sur l'utilité du syllogisme : il n'y a pas à cela de délimitation précise [...] »

Dans les polémiques contre d'autres religions

C'est dans le domaine de la controverse entre les chrétiens et les autres, plutôt que dans la polémique intrachrétienne, que le recours à la philosophie est devenu, à l'époque abbasside, plus important. La cohérence d'une position doctrinale avec les déclarations des Pères de l'Église ou des professions de foi était naturellement inefficace dans le débat avec les musulmans, mais l'intérêt croissant pour la philosophie parmi ces derniers a fourni une base commune de discussion entre les adeptes des deux communautés. Que l'émergence du *kalām* musulman (théologie dialectique) soit redevable ou non aux disputes antérieures grecques ou syriaques, elle a en tout cas contribué à l'utilisation croissante de la philosophie par les chrétiens dans le débat avec les musulmans.

Le *Livre des scholies* de Théodore bar Koni[43] représente une sorte de transition entre la forme antérieure de la controverse et la forme plus systématique et rationnelle qui prédomina de plus en plus au cours de la période abbasside. En apparence, il semble s'agir d'un commentaire sur l'Ancien et le Nouveau Testament sous la forme traditionnelle des questions et réponses, mais le chapitre X (sur onze) est une apologie du christianisme contre l'islam. La discussion, tout au long de l'œuvre, de questions philosophiques et cosmologiques et le recours aux autorités « externes » comme Aristote, les platoniciens et les physiciens – même si, comme on peut s'y attendre d'un exégète biblique syro-oriental, leurs points de vue sont souvent rejetés en faveur de ceux de Théodore de Mopsueste – peuvent faire partie de l'effort de relever les défis que les musulmans posaient au christianisme syro-oriental[44].

La dispute entre le patriarche Timothée Ier et le calife al-Mahdī[45], à laquelle on a souvent lié, non sans raison, la commande de la part du calife au patriarche d'une traduction arabe des *Topiques* d'Aristote[46], semble marquer une nouvelle étape dans l'importance croissante de la philosophie pour le dialogue interreligieux et la controverse. L'événement est enregistré dans un « protocole de mémoire » (« Gedächtnisprotokoll ») par Timothée, et a été rejeté par certains comme une fiction littéraire, mais sa réalité historique semble plus probable que le contraire, même si le compte rendu de Timothée ne peut pas être pris naïvement pour un

43. Butts 2011, avec bibliographie des sources et de la littérature secondaire.

44. Griffith 1981 et 1982.

45. Timothée Ier, *Épître* 59. Contrairement aux éditions précédentes des recensions syriaque et arabe plus tardives, l'édition de Martin Heimgartner utilise le manuscrit le plus ancien et le plus complet, Bagdad, Monastère chaldéen 509.

46. Rapporté par Timothée Ier, *Épître* 43, p. 65-66 (texte), p. 47-49 (trad).

témoignage entièrement exact et impartial des actes de la discussion. À peu près à la même époque, le patriarche eut également une discussion à la cour califale avec un musulman qui affirmait, selon Timothée, être un adepte de la philosophie aristotélicienne[47]. D'après le texte de la lettre de Timothée, cependant, il semble qu'en réalité son protagoniste était un *mutakallim*, un pratiquant du *kalām* musulman, et que c'était Timothée en personne qui pouvait prétendre être le véritable aristotélicien[48]. La dispute entre le patriarche et le calife, d'après le « protocole » de Timothée, est structurée de manière rationnelle[49], mais si al-Mahdī voulait les *Topiques* traduits expressément pour cette occasion, on est bien en peine pour trouver une telle influence sur le cours des débats tels qu'ils sont rapportés là. L'éditeur moderne de la dispute a identifié un petit nombre d'échos possibles d'Aristote : trois des *Catégories*, deux de la *Métaphysique* et un des *Politiques*[50]. La forme du texte de Timothée n'a probablement pas été inspirée par un modèle philosophique, mais par le *Dialogue avec Tryphon* de Justin Martyr[51]. La requête d'al-Mahdī représente néanmoins une étape importante dans le rôle croissant de la philosophie au sein de ces controverses. Les écrits d'Aristote connus en arabe étaient encore peu nombreux et le poids de l'« armure » philosophique se trouvait encore fortement du côté chrétien syriaque. En demandant une version arabe des *Topiques*, le calife ne voulait évidemment pas proposer de se lancer dans une étude de tout l'*Organon* ; si cela avait été son intention, il aurait demandé de lire des *Catégories* aux *Analytiques postérieurs* avant de s'intéresser aux *Topiques*. La raison pour laquelle il demanda ce traité en particulier était donc sans doute qu'il avait été informé du fait qu'il s'agissait d'un outil précieux pour la controverse. À l'époque de Timothée, même les chrétiens de Bagdad devaient encore mettre en ordre l'héritage des aristotéliciens syriaques précédents, comme l'indiquent les efforts déployés par le patriarche pour pouvoir disposer à Bagdad des ressources des monastères de la région de Mossoul. Ses lettres donnent l'impression que l'Église syro-orientale venait juste d'avoir accès à ces ressources et d'établir ses nouveaux quartiers généraux. Mais, même si ceux-ci ne ressemblaient sans doute encore qu'à « ces petits bureaux situés quelque part dans un bâtiment à plusieurs étages qu'on trouve de nos jours

47. Timothée I^er^, *Épître* 40.

48. Griffith 2007, p. 105-115.

49. Voir l'introduction de Martin Heimgartner dans Timothée I^er^, *Épître* 59, t. II, p. xxxvii-xxxviii.

50. Timothée I^er^, *Épître* 59, t. II, p. 122, index à l'entrée « Aristoteles ».

51. Timothée I^er^, *Épître* 59, t. II, p. xxxiv-xxxvi ; Heimgartner 2007, p. 46-48.

dans les centres d'administration nouvellement créés du XX^e siècle »[52], les efforts de Timothée pour accumuler ces ressources auront sans doute contribué au très fort intérêt que les syriaques de là-bas portèrent à la philosophie dans les années suivantes.

Alors que « le protocole » de Timothée sur sa dispute avec al-Mahdī est en syriaque, le débat lui-même a été en arabe et au cours du temps l'arabe devint pour les chrétiens de plus en plus important dans la controverse. C'est en arabe, par conséquent, que le philosophe le plus prolifique sur les questions théologiques controversées, Yaḥyā ibn ʿAdī, composa ses traités, bien qu'il eût reçu une éducation syriaque[53]. Yaḥyā, un chrétien miaphysite, a beaucoup écrit sur la philosophie et la théologie chrétiennes[54]. La tradition manuscrite de ses œuvres comprend deux grands traités polémiques, un contre un musulman (al-Warrāq), l'autre contre un musulman et un syro-oriental (al-Miṣrī et al-Qāsim derrière lequel se trouvait de fait un groupe de théologiens syro-orientaux anonymes mais réels qui s'étaient opposés à Yaḥyā). Ces traités sont, cependant, des compilations de morceaux plus petits, à partir desquels on peut distinguer seize ouvrages différents sur l'Incarnation[55]. Sa défense de la doctrine de l'Incarnation miaphysite ne repose que rarement sur des citations bibliques ou patristiques, mais dépend principalement d'appels à la raison et de l'expérience. Ce qui avait lentement germé en syriaque était donc finalement arrivé à maturation en arabe : l'expertise philosophique dans la défense d'une doctrine théologique donnée[56].

L'importance de Jean Philopon

Si Yaḥyā fut donc le premier à déployer largement dans une langue sémitique la philosophie dans la défense de la doctrine chrétienne, c'est néanmoins la littérature syriaque, et, à part quelques fragments, *uniquement* la littérature syriaque, qui a conservé, totalement ou partiellement, les écrits miaphysites du seul écrivain théologique majeur de l'Antiquité tardive ancré dans la philosophie aristotélicienne et platonicienne et parfaitement au courant de celles-ci. La première des interventions de Jean Philopon (VI^e siècle) dans les controverses christologiques est probablement son

52. Heimgartner 2015, p. 185. Voir aussi p. 180-181, sur l'accumulation de ces ressources, à la fois patristiques et philosophiques, à Bagdad.

53. Platti 1983, p. 21.

54. Voir le répertoire de ses œuvres chez Endress 1977.

55. Platti 1983, p. 54-75, avec les questions des adversaires, p. 91-99.

56. Platti 1983, p. 76-90.

Diaitētēs, n'existant plus en grec que de manière fragmentaire, mais complet en syriaque[57]. La version syriaque a certainement été faite avant 700, peut-être plusieurs décennies auparavant, peut-être même au cours du VI^e^ siècle, quand elle aurait pu sans aucun doute constituer une arme puissante – à un niveau plus élevé que celui des disputes publiques – dans l'arsenal des miaphysites pendant les controverses christologiques de cette période[58]. L'arrière-plan philosophique déterminant ici n'est pas principalement celui de la logique aristotélicienne, mais plutôt de la physique aristotélicienne. Puisque la christologie miaphysite se fondait sur la conviction que le Christ incarné est une seule nature qui conserve les propriétés de l'humanité et de la divinité sans qu'elles soient numériquement définissables comme deux parties distinctes d'un ensemble, on pourrait en principe dissocier la question de la controverse christologique concrète et l'élever à un sujet philosophique bien connu, celui des parties et du tout (« *mereologie* »). C'est précisément ce que Philopon fit et son traité philosophique *Sur le tout et les parties* ainsi que le *Diaitētēs* sont préservés, et apparemment conservés ensemble, dans la tradition manuscrite syriaque[59]. Un lecteur, n'ayant lu que le premier, en dehors du contexte des controverses christologiques, n'aurait pas nécessairement sauté à la conclusion que l'auteur pensait être un théologien, mais au contraire aurait pu reconnaître ici un traité philosophique, redevable notamment à la *Physique* d'Aristote et au *De generatione et corruptione* : un traité philosophique sur la conservation des qualités des « ingrédients » initiaux dans une véritable combinaison unitaire, où ces premiers ingrédients existent « en puissance ». Dans les *Diaitētēs*, par conséquent, dans lequel les doctrines philosophiques du tout et des parties, de l'acte et de la puissance, sont appliquées à la controverse christologique, la formule de Chalcédoine « en deux natures » est généralement rejetée en faveur de la formule miaphysite « à partir de deux natures »[60].

Philopon a également écrit une attaque plus explicite envers Chalcédoine, *Quatre tmēmata contre Chalcédoine*, qui ne survit que grâce à un résumé chez Michel le Syrien, où il lance une critique philosophique de

57. Jean Philopon, *Opuscula*, p. 1-48 (texte), p. 35-88 (trad. lat.). Cf. Scholten 1995, p. 433 (n^o^ 25, et aussi n^os^ 26-27).

58. King 2015a, p. 178-181.

59. L'édition du *Traité sur le tout et les parties* se trouve dans Jean Philopon, *Opuscula*, p. 81-94 (texte), p. 126-139 (trad. lat.). Le lecteur pourra trouver une traduction anglaise avec introduction et notes, chez King 2015a. Cf. Scholten 1995, p. 433 (n^o^ 29). Sur les manuscrits et la version syriaque, voir King 2015a, p. 178-181.

60. King 2015a, p. 169-178. Cf. Chadwick 2010, p. 87-89.

l'expression chalcédonienne « une hypostase, deux natures »[61]. Michel (ou sa source) a trouvé l'argument difficile à suivre et a terminé son résumé en demandant à tout lecteur qualifié dans la logique, de prier pour le pauvre responsable du choix des extraits, qui avait fait de son mieux[62].

Un certain nombre d'autres interventions de Philopon dans les controverses christologiques sont à nouveau préservées de façon fragmentaire seulement en syriaque[63]. Cela vaut également pour son traité *Sur la Trinité*, dans lequel la position philosophique de ses mentors néoplatoniciens, à savoir que les universaux existent seulement dans l'esprit, l'a amené à argumenter contre le concept d'une divinité générique qui peut être distinguée des hypostases du Père, du Fils et de l'Esprit. Sans être lui-même l'initiateur du trithéisme, la similitude apparente entre ce traité (avec quelques autres œuvres) et le trithéisme, a conduit à sa dénonciation au concile de Constantinople de 680-681[64], mais n'a pas affecté la transmission de ses œuvres en syriaque au même degré qu'en grec. Du côté grec, cependant, sa condamnation illustre combien réduite était la force de la logique philosophique quand elle se dressait contre une doctrine de l'Église bien établie[65].

Sur l'éternité du monde

La physique aristotélicienne comptait aussi parmi les intérêts d'un contemporain (probablement plus jeune) de Philopon, qui reçut sa formation à Alexandrie, Serge de Reš'ayna dont nous avons déjà parlé. Parmi ses œuvres figure un traité intitulé *Sur les causes de l'Univers selon la pensée d'Aristote le philosophe, sur comment c'est un globe*[66]. En réalité, il ne s'agit pas d'un travail indépendant, mais d'une version syriaque soigneusement adaptée d'un traité d'Alexandre d'Aphrodise, qui ne subsiste pas en grec, mais qui nous est parvenu dans une version arabe[67]. À première vue, cela peut sembler une œuvre sans incidence sur les controverses syriaques, mais en fait, elle touche à la controverse la plus vive qui opposait païens

61. Michel le Syrien, *Chronique* VIII, 13, p. 218b-238c (texte), p. 92-121 (trad.).

62. « Je supplie avec larmes le frère adonné à la science de la logique et habile dans la rhétorique de prier pour moi, par l'amour de Jésus crucifié, quand il lira (ceci) » (Michel le Syrien, *Chronique* VIII, 13, p. 121 [trad.]). Cf. Chadwick 2010, p. 90-91.

63. Chadwick 2010, p. 90-91 ; Scholten 1995, p. 433-434.

64. Chadwick 2010, p. 94-96. Cf. Scholten 1995, p. 434.

65. King 2015a, p. 178.

66. Serge de Reš'ayna, *Univers*.

67. Alexandre d'Aphrodise, *Cosmos*.

et chrétiens dans l'environnement philosophique d'Alexandrie, avec des échos dans d'autres milieux intellectuels aussi. Je veux parler de la question de l'éternité du monde et de la nature des cieux, pour laquelle une lecture littérale de la Bible était virtuellement en contradiction avec la quasi-totalité du consensus philosophique et scientifique de l'époque. Ce n'est pas par hasard que dans l'*Ammonius* de Zacharie le Scholastique, le maître de philosophie ainsi dénommé aurait contesté, au cours d'une conférence sur la *Physique* d'Aristote, que les étudiants chrétiens refusent de considérer l'univers comme coéternel au Bien[68]. Alors que les chrétiens ayant des penchants philosophiques ne considéraient pas la logique d'Aristote comme une menace pour leur foi, avec les vues cosmologiques incorporées dans sa *Physique* et le *De caelo* c'était, en revanche, une autre affaire.

Serge de Reš'ayna

La modification par Serge du texte original d'Alexandre d'Aphrodise reflète les controverses sur la cosmologie entre chrétiens et païens à Alexandrie vers le début du VI^e^ siècle. Contre la croyance universellement répandue parmi les philosophes païens de la divinité et la nature inengendrée des corps célestes, la version de Serge refuse systématiquement d'utiliser les attributs « divin » et « inengendré » pour parler d'eux, en utilisant à la place des termes tels que « gravitant », « pur » ou « supérieur ». Il christianise la Cause Première péripatéticienne en l'assimilant au « Créateur du tout ». Et tout en étant soucieux de ne pas contester la validité de la doctrine aristotélicienne de l'éternité du mouvement circulaire engendré par le Premier Moteur, il se garde d'affirmer que les mouvements des corps célestes réels soient coéternels au Créateur[69]. Cependant, non seulement le traité de Serge concerne de fait une controverse entre la philosophie païenne et la foi chrétienne, mais il reflète aussi une controverse au sein du christianisme lui-même, entre ceux qui sont prêts à reprendre, autant que possible, l'héritage philosophique païen dans leur cosmologie, et ceux qui le rejettent sur le principe et cherchent à construire une cosmologie basée sur une interprétation littérale de nombreux passages de la Bible. Cette exégèse « antiochienne », inspirée notamment de Théodore de Mopsueste, a conduit au modèle cosmologique d'une terre plate et d'un ciel voûté, et a été très influente parmi les écrivains chrétiens à la fois de cette époque et des siècles ultérieurs[70]. En affirmant le caractère sphérique de l'univers

68. Zacharie de Mytilène, *Ammonius*, p. 98 (texte), p. 150-151 (trad. ital.).

69. King 2010, p. 167-170.

70. Scholten 1995, p. 47-51.

et la nature gravitante des corps célestes, mais en modifiant certaines des déclarations d'Alexandre, le traité de Serge s'est efficacement engagé dans la controverse sur les deux fronts de la philosophie païenne et du christianisme respectueux de la lettre de la Bible.

Jean Philopon

Le mode de controverse de Serge sur ces questions peut être caractérisé comme modéré par comparaison avec celui de Philopon, bien que Philopon n'ait pas adopté tout de suite les opinions les plus extrêmes. Le rejet de la part de Philopon d'éléments importants de la science aristotélicienne émerge déjà dans son commentaire sur la *Physique*, une œuvre de jeunesse. Mais le remplacement de l'idée aristotélicienne du mouvement d'un projectile par l'intermédiaire d'un moyen, par sa théorie de la force imprimée – un remplacement qui fut marquant pour la philosophie naturelle – lorsqu'il ne concerne qu'un mouvement terrestre, n'impliqua pas la reconstruction radicale de la pensée cosmologique qui est en revanche évidente dans les opinions ultérieures de Philopon.

La grande division entre le Philopon des débuts et le Philopon plus tardif est généralement datée de 529, l'année de la publication de son *De Aeternitate mundi contra Proclum*. Les opinions du Philopon des débuts sur des questions cosmologiques semblent s'aligner étroitement sur celles que nous trouvons chez Serge. Celles-ci reflètent à leur tour celles qui étaient soutenues à l'école d'Ammonius, à savoir que Platon et Aristote étaient fondamentalement d'accord et que les *paradeigmata* du *Timée* de Platon étaient des idées *(logoi)* à l'intérieur (et non pas à l'extérieur) de l'Intellect, lui-même à la fois cause efficiente et cause finale de l'univers[71]. Ces idées, en particulier telles qu'elles sont exprimées dans le *Commentaire* d'Ammonius de l'*Isagoge* de Porphyre, se retrouvent derrière la discussion par Serge dans son *Commentaire sur les Catégories* des opinions péripatéticiennes opposées aux opinions académiques sur les genres et les espèces[72]. Dans la mesure où les positions de Serge et celles du Philopon des débuts se distinguent de celles des maîtres païens en raison de leur christianisme, elles se limitent à faire tomber la distinction entre l'Un et l'Intellect (ou mieux peut-être, à la faire tomber d'une façon plus décisive qu'Ammonius et Asclépios)[73] et à souligner qu'il est le Créateur[74].

71. Verrycken 2010, p. 738-742.

72. Serge de Reš'ayna, *Commentaire*, p. 37-39, 52-57.

73. Cf. Verrycken 1990, p. 208-215.

74. Hadot 1990, p. 103.

Le Philopon plus tardif, à partir d'écrits comme le *Contra Proclum*, est sensiblement différent. Il développe une critique soutenue de l'idée de l'éternité du monde dans le *Contra Proclum* et le *Contra Aristotelem* qui suit. Dans son long commentaire philosophique sur l'*Hexaemeron* biblique, qu'on appelle conventionnellement le *De opificio mundi*[75], il présente la thèse selon laquelle la création temporelle du monde telle qu'elle est décrite par « Moïse », est compatible avec le modèle ptolémaïque de l'univers, même si Moïse n'avait pas l'intention d'enseigner la philosophie naturelle, mais de conduire les hommes à la connaissance de Dieu. Dans le même ouvrage, Philopon argumente également contre ce qu'il considère comme la cosmologie bibliste absurde de la Terre plate (probablement en ayant à l'esprit en particulier la *Topographie chrétienne* de Cosmas Indicopleustès) et considère que le récit de Moïse de la création a inspiré celui de Platon, lequel, contrairement à l'exégèse philosophique dominante du *Timée*, doit être interprété non pas comme enseignant une création sans commencement, mais comme un commencement dans le temps. Aristote, selon lui, est celui qui a introduit la nouvelle théorie erronée de l'éternité du monde[76].

La production littéraire de Philopon est habituellement divisée entre traités philosophiques et traités théologiques et il est communément admis que tandis que les seconds (comme en témoignent les manuscrits syriaques) étaient connus parmi les syriaques depuis une date ancienne, les premiers n'avaient pas exercé d'influence avant d'être traduits en arabe au IXe siècle[77]. L'association étroite (indiquée plus haut) entre le *Traité sur le tout et les parties* et le *Diaitētēs*, cependant, rend ces deux affirmations douteuses. Non seulement les arguments de ces deux traités sont étroitement liés, mais ils n'existent aussi tous les deux en entier qu'en syriaque. Toute division moderne entre traités philosophiques et traités théologiques ne doit donc

75. Le titre grec est *Exegetica sur la cosmogonie de Moïse*. Voir Jean Philopon, *De opificio mundi*. Les fragments syriaques contenus dans le manuscrit BL Add. 17 214 (voir plus bas), portent comme titre : *Le livre des six jours*.

76. Scholten 1995, p. 41-56, 200-202, 363-379, etc.

77. Il faut nuancer l'affirmation que les écrits de Philopon aient bénéficié par la suite d'une certaine « notoriété, plutôt que d'autorité », en raison du fait qu'il avait embrassé la faction trithéite et attaqué la tradition philosophique alexandrine (Zimmermann 2010, p. 167) : il faut observer, en effet, qu'auprès des théologiens miaphysites syriaques des VIIe-VIIIe siècles, sa réputation ne fut dépassée que par Cyrille d'Alexandrie et Sévère d'Antioche, ce qui fit que son prétendu trithéisme resta virtuellement ignoré. Cf. Baumstark 1922, p. 162, 259-260. Sur la controverse trithéite, voir l'article de Yonatan Moss dans le présent volume.

pas être considérée comme limitant les connexions qui auraient pu être faites entre eux dans l'Antiquité tardive ou dans la sphère syriaque[78].

Un manuscrit syriaque du VII^e^ siècle, le BL Add. 17 214, composé d'extraits d'auteurs patristiques, contient deux brèves citations, l'une après l'autre, du *Contra Aristotelem* et du *De opificio mundi*[79]. Bien qu'ils soient suivis d'un troisième bref extrait tiré d'un ouvrage très différent, le *Contre André l'Arien*, la présence au même endroit des passages des deux traités, l'un philosophique l'autre cosmologique, peut être significative[80]. À partir de ces brèves citations, il est impossible de savoir quelle quantité des deux œuvres a été traduite, mais l'existence même des citations indique néanmoins que ces œuvres étaient connues dans les cercles intellectuels gréco-syriaques de l'époque, et aussi peut-être qu'on les considérait comme étroitement liées. Les auteurs cités dans le manuscrit sont principalement grecs, mais le fait qu'Éphrem et Philoxène de Mabboug y figurent aussi montre que la *catena* elle-même, au moins dans sa forme définitive, est de provenance syriaque, et en particulier (à partir de l'inclusion de Philoxène) de provenance miaphysite. Étant donné que *Le tout et les parties* et le *Diaitētēs* formaient apparemment une paire dans la tradition miaphysite (gréco-) syriaque, on pourrait envisager que le *Contra Aristotelem* et le *De opificio mundi* aient été associés de la même manière, le premier fournissant une justification philosophique pour rejeter l'autorité des traités physiques d'Aristote, le second offrant des informations sur le monde physique dérivées de la philosophie naturelle, mais basées sur le principe de la création dans le temps et en accord avec le récit biblique de la création[81].

78. SCHOLTEN 1995, p. 431-433 place le *De opificio mundi* (avec le *Contra Proclum* et le *Contra Aristotelem*) sous les « Schriften zur Kosmologie und Ewigkeit der Welt » ; le traité *Sur le tout et les parties*, en revanche, avec le *Diaitētēs*, sous les « Monophysitische Schriften ».

79. Sur le manuscrit, cf. WRIGHT 1870-1872, p. 915-917. Cf. aussi BAUMSTARK 1922, p. 162-163.

80. Le titre dans les fragments syriaques est *Contre (luqbal) Aristote* ; en arabe, selon Ibn al-Nadīm, *Fihrist,* p. 254, 26, *Le livre de la réfutation (al-radd) contre (ʿalā) Aristote*. Les f. 72vb, ligne 36 – f. 73ra, ligne 19 du manuscrit BL Add. 17 214 (= *Contra Aristotelem*, fragment 134) sont traduits dans Jean Philopon, *Contra Aristotelem*, p. 148 ; les f. 73ra, lignes 19-29 correspondent au *De opificio mundi* I.16 (Jean Philopon, *De opificio mundi*, éd. Reichardt, p. 40, 8-12 ; éd. Scholten, p. 146, 20-23). Le premier fragment syriaque est introduit par : « (tiré) du chapitre II du livre *(memra)* 8 du *Contre Aristote* » ; le deuxième fragment porte en revanche correctement : « (tiré) du chapitre XVI du livre 1 du *Livre (ktaba) des six jours* ». L'auteur indiqué est Jean le Grammairien.

81. Philopon fait allusion à ses traités anti-éternistes au début du *De opificio mundi* et dans la suite de l'œuvre ; cf. SCHOLTEN 1995, p. 72-76 (n^os^ 1, 6-10, 16-17) et Jean Philopon, *De opificio mundi*, éd. et trad. Scholten, I, p. 31-35 (introd.). Il n'y a aucune trace en syriaque du *Contra Proclum* ni des autres œuvres anti-éternistes qui ont eu

Le fait qu'une grande partie du *Contra Aristotelem* était connue des auteurs arabes suggère que cet ouvrage était probablement aussi bien connu des syriaques qui s'intéressaient à la philosophie, si ce n'est intégralement en syriaque, en tout cas sûrement en grec, et qu'il était donc à la disposition des syriaques familiers avec cette langue[82]. En revanche, dans la Bagdad abbasside, ni les philosophes arabo-musulmans ni les philosophes chrétiens qui voulaient engager des débats avec eux n'auraient eu beaucoup d'intérêt pour le *De opificio mundi*, fondé comme il l'était sur la Genèse biblique.

Le *Contra Aristotelem* nous est parvenu seulement en fragments, principalement en grec (à partir des commentaires de Simplicius sur la *Physique* et le *De caelo*), mais aussi quatre en arabe et un seul en syriaque mentionné plus haut. Selon la meilleure estimation actuelle[83], l'ensemble des fragments représente environ trente pour cent de l'original. Le fait que l'ouvrage ait été connu en milieu syriaque – même si un seul fragment syriaque (tiré du Livre VIII) est attesté, et même s'il concerne l'eschatologie plutôt que la création – montre que la controverse sur l'éternité du monde y était une question débattue aussi, comme on pouvait s'y attendre de la part de syriaques s'intéressant à la philosophie et au fait de la tradition alexandrine[84]. Pour ceux qui admiraient Aristote, il ne pouvait guère en être

une certaine influence en arabe (répertoriées chez Scholten 1995, p. 431-433). On peut envisager, toutefois, que les arguments principaux du *Contra Proclum* contre l'éternité du monde aient été présents aussi dans le *Contra Aristotelem*, qui, alors qu'il s'agit évidemment d'un très long traité, n'est attesté même en grec que par des fragments (principalement transmis par Simplicius).

82. Cf. Davidson 1969 sur la connaissance de la part d'auteurs arabes du *Contra Aristotelem*. Les quatre fragments arabes connus sont les n^os^ 3, 62, 76 et 79, le seul fragment grec (à part les arguments de Simplicius qui s'y opposent) est le n^o^ 2 (voir Jean Philopon, *Contra Aristotelem*, p 43-44, 77, 88, 89-90 et 42).

83. Jean Philopon, *Contra Aristotelem*, p. 31.

84. Il se peut que l'œuvre en entier ait contenu plus de théologie que ce qu'il paraît dans les fragments préservés par Simplicius. C'est l'opinion de Christian Wildberg, exprimée dans Jean Philopon, *Contra Aristotelem*, p. 26-27 et Wildberg 2010, p. 239-242, où il remarque que « le traité en entier pourrait avoir été tronqué par les philosophes qui n'étaient pas intéressés par les opinions théologiques de Philopon », alors que « les chrétiens syriaques, en revanche, étaient très intéressés par le théologien monophysite ». Les théologiens qui étaient aussi philosophes étaient, bien sûr, également intéressés par le fait de comprendre si Aristote avait tort ou raison dans ses positions sur l'éternité, ou bien la finitude de l'univers, à la fois *a parte ante* et *a parte post*, et par conséquent avaient toutes les raisons d'étudier à la fois les Livres I-VI (sur la création) et le Livres VII et suivants (apparemment sur l'eschatologie). C'est l'aspect théologico-eschatologique, cependant, qui intéressa le compilateur du manuscrit syriaque, étant donné les extraits choisis du *Contra Aristotelem* et du *De opificio mundi* (où, en I, 16, Philopon cite Rm 8, 21).

autrement. L'adhésion au christianisme ne signifiait pas nécessairement l'abandon de la doctrine éterniste[85], et nous avons vu comment Serge avait évité d'engager une controverse par trop catégorique à ce sujet. On peut imaginer que la question fut débattue parmi les aristotéliciens syriaques au cours du VI^e^ siècle, mais, très tôt par rapport à ce qui s'ensuivit, le résultat fut clair : l'interprétation littérale de la Genèse était à l'abri, même parmi les philosophes syriaques, puisque les arguments de Philopon dans le *Contra Aristotelem* et le *De opificio mundi* l'avaient légitimée.

La compréhension du monde entre Bible et philosophie

Cette reconstruction offre une solution à un problème bien connu dans l'histoire de l'aristotélisme syriaque pré-abbasside. Au début de cette tradition, Serge avait indiqué son intention de commenter tout le corpus scolaire aristotélicien, de la logique à la métaphysique[86], mais plus tard, pour les syriaques avec une vision pourtant tout aussi large du programme, à savoir les savants de Qennešre, de Sévère Sebokht à Georges des Arabes, ne restent apparemment que la logique et la métaphysique. Il est facile de comprendre pourquoi les chrétiens auraient préféré étudier l'éthique à partir des textes bibliques et patristiques et pourquoi les mathématiques (principalement l'astronomie) étaient étudiées à Qennešre, tout comme à Alexandrie, non pas à partir d'Aristote, dont aucun texte mathématique n'était connu, mais des autorités reconnues en la matière, tels que Ptolémée et Théon[87]. Ce qui est le plus frappant, cependant, à propos des

85. Cf. Sorabji 2010, p. 208-209.

86. Serge de Reš'ayna, *Commentaire*, p. 35, 48-49.

87. Hugonnard-Roche 2014, p. 67-74 ; Villey 2014 ; Villey 2015. Par rapport à la question générale de la culture philosophique des syriaques hellénophiles de l'époque pré-abbasside, il est indispensable de souligner deux points exprimés dans l'important article de Villey 2015. L'un concerne le fait que toutes les sources les plus importantes étaient en grec (dont nous ne connaissons aucune version syriaque) et que les « éclaircissements » syriaques de termes techniques grecs « consistai[en]t simplement à apporter un soutien pédagogique à un public syriacophone qui cherchait vraisemblablement, après avoir pris connaissance des *pūšāqātā* et *ma'hdānwātā* de leurs maîtres syriaques, à lire directement le texte grec », et qu'à cela Serge « nous avait déjà habitués dans ses propres travaux » (Villey 2015, p. 116). La situation dans la sphère de la logique est rigoureusement analogue : les auteurs écrivant en syriaque connaissaient et utilisaient les textes grecs – surtout ceux qui travaillaient à l'école d'Alexandrie ou qui avaient été éduqués dans l'environnement de cette école – textes dont aucune traduction syriaque ne fut jamais faite ou qui ne nous est pas parvenue. Le deuxième point à rappeler est que « les références à la logique et à la pédagogie prescrite par Aristote, distillées dans ce *proœmium* et qui structurent profondément l'ouvrage syriaque,

études aristotéliciennes des savants de Qennešre, est le contraste entre l'enthousiasme qu'ils avaient pour l'*Organon* et l'absence totale d'intérêt, apparemment, pour les traités physiques. L'Aristote logicien fut placé sur un piédestal, alors que l'Aristote philosophe naturel fut apparemment complètement ignoré. On peut imaginer que, dans les années séparant Serge de Sévère Sebokht, il y eut une vive controverse sur quelles parties du corpus scolaire aristotélicien méritaient de faire l'objet d'une étude continue. La raison n'est pas que les syriaques hellénophiles étaient indifférents à la philosophie naturelle ; l'*Hexaemeron* de Jacques d'Édesse prouve le contraire. Mais indépendamment du fait de savoir si Jacques fut directement influencé ou pas, par moments, par le *De opificio mundi* de Philopon, avec le *Contra Aristotelem* il était établi qu'un logicien aristotélicien pouvait désormais présenter la philosophie naturelle dans le cadre de la Genèse et que même la *Physique* d'Aristote était viciée par la théorie erronée de l'éternité du monde, la divinité des cieux et leur cinquième élément. Selon l'opinion de Philopon exprimée dans le *De opificio mundi*, le mouvement des corps célestes avait été causé par une impulsion (une force imprimée) de Dieu et cela n'impliquait pas qu'ils fussent des êtres rationnels avec une âme.

Le côté syro-oriental

L'idée que ces corps sont rationnels et dotés d'une âme a été condamnée au cinquième concile œcuménique en 553, où elle fut associée à l'origénisme, mais le cas le plus frappant de cette controverse en syriaque vient du milieu syro-oriental. Dans l'histoire anonyme de mar Qardag, datable de la fin du VI^e^ ou du début du VII^e^ siècle, on trouve le récit d'une dispute entre Qardag, encore à ce moment-là un *marzbān* sassanide non converti au christianisme, et un moine chrétien, ʿAbdišoʿ, au cours de laquelle fut posée la question de l'éternité des corps célestes[88]. L'adoration des astres célestes sur la base de leur éternité est le point de litige entre le moine et le *marzbān*. Les raisons qu'avance ce dernier pour les croire éternels et inengendrés sont entièrement compatibles avec celles avancées par la philosophie de l'Antiquité tardive : « Du fait de leur cours constant et à cause de l'immuabilité de leur nature et du fait qu'ils perdurent par la force de leur nature et ne subissent pas de changement comme toutes

font de Sévère Sebokht un héritier de la tradition des éditeurs et commentateurs des textes scientifiques de l'Antiquité tardive » (Villey 2015, p. 110). L'astronomie fait partie du curriculum de la philosophie aristotélicienne, dont le fondement est la logique.

88. *Histoire de mar Qardag*, éd. Abbeloos, p. 22-31, trad. angl. chez Walker 2006, p. 27-32.

les autres choses et sont placés en haut, au-dessus. »[89] Le moine répond que les êtres dotés d'une âme sensible dans le monde perceptible qui se déplacent selon leur propre gré, se lassent, alors que tout ce qui ne vit pas est mis en mouvement par autre chose. Comme « une pierre ou une flèche ou un chariot » est mis en mouvement par nous, les corps célestes, qui ne se fatiguent pas, sont mus par Dieu[90].

Il est surprenant de trouver des allusions et des échos de la dispute entre les philosophes sur l'éternité du monde dans les légendes des martyrs, mais les arguments des deux protagonistes de cette légende reflètent bien la controverse entre ce qui était admis dans la philosophie de l'Antiquité tardive et Jean Philopon, formulés, bien entendu, non pas dans le langage précis des Alexandrins, mais dans ce que l'on a appelé une « *koinè* philosophique »[91]. Encore plus surprenant est que l'exemple de ʿAbdišoʿ d'« une pierre ou une flèche ou un chariot » pour parler du mouvement du projectile terrestre, rappelle la référence à une flèche et à une pierre que fait Philopon dans son exposé de sa théorie anti-aristotélicienne du mouvement d'un projectile, dans son *Commentaire sur la Physique*[92]. Il n'y a aucune trace d'une traduction syriaque de ce commentaire, mais il n'y a aucune raison non plus de nier que, comme pour son *Commentaire sur les Catégories*, même s'il n'a jamais été traduit en syriaque, il aurait pu être connu des syriaques ayant un intérêt pour ces questions et une connaissance linguistique adéquate[93].

Le côté syro-occidental

L'*Hexaemeron* de Jacques d'Édesse (m. 708) est l'œuvre principale qui existe sur la philosophie naturelle du côté syro-occidental. Alors qu'elle

89. *Histoire de mar Qardag*, éd. Abbeloos, p. 25.

90. *Histoire de mar Qardag*, éd. Abbeloos, p. 25-26 ; trad. angl. chez Walker 2006, p. 29-30. Ce qui est à remarquer ici est que ʿAbdišoʿ déclare que les corps célestes sont mus par Dieu, dans un contexte syro-oriental. Théodore de Mopsueste avait affirmé qu'ils étaient mus par les anges, une opinion que Philopon trouva absurde et contre laquelle il établit sa théorie de l'impulsion divine : *De opificio mundi* I, 12, éd. Reichardt, p. 28-29, trad. Scholten, p. 124. Cf. Scholten 1995, p. 200-201 ; Walker 2004, p. 527.

91. Walker 2006, p. 164-205 ; Walker 2004.

92. *kepa w-gera* (*Histoire de mar Qardag*, éd. Abbeloos, p. 26, 4-5), apparemment un écho des *lithos* et *belos* de Philopon (Jean Philopon, *Sur la Physique*, p. 639, 3 – 642, 25). Cf. Walker 2006, p. 30 n. 50 ; Walker 2004, p. 529 n. 74.

93. Ce commentaire était certainement connu et jouissait d'une certaine influence auprès des écrivains arabes de l'époque abbasside, y compris ceux qui avaient reçu une éducation chrétienne syriaque. Cf. Janos 2016, p. 164-169.

recourt largement sans aucun doute à des sources grecques, celles-ci sont généralement difficiles à déterminer exactement, à l'exception de Ptolémée et du *De mundo* pseudo-aristotélicien[94]. Les idées éternistes étaient vraisemblablement encore en circulation dans l'environnement du lectorat envisagé par Jacques, puisque c'est avec force que ce dernier affirme que la création perceptible se compose de quatre éléments et qu'elle a été faite par la volonté du Créateur au commencement, seulement « à partir du moment où c'était juste de créer », après qu'il avait déjà « maîtrisé et restreint la mer de sa bonté »[95]. Dans une section qui semble viser principalement l'astrologie, mais qui peut aussi contenir une attaque contre des idées philosophiques admises à la fin de l'Antiquité concernant la divinité des corps célestes, il affirme qu'« ils ne sont pas des dieux, ni des êtres vivants, rationnels, se maîtrisant de façon indépendante, ou possédant le libre arbitre ; ils ne possèdent pas non plus le *logos (melta)* de la vie, ni ne régissent l'univers (sublunaire)[96], comme des hommes égarés parmi les Grecs et les Chaldéens pensent à leur sujet, et les appellent dieux, dirigeants de ce monde et de toute chose en lui »[97]. Jacques adapte le système ptolémaïque en plaçant le soleil dans la couche la plus externe, symbole de Dieu, ce qui rend les mouvements des planètes dépendants de son mouvement et les événements sur la terre assujettis à Dieu[98]. En ce qui concerne l'astrologie, nous pouvons à nouveau voir un changement progressif entre la philosophie christianisée de l'Antiquité tardive propre à Serge et celle des aristotéliciens de Qennešre. L'ouvrage de Serge *Sur la vie spirituelle*, son interprétation du *Sur les principes de l'univers* d'Alexandre, et sa traduction de *Sur les jours critiques* de Galien, tous présupposent une astrologie « modérée », dans laquelle les corps célestes ont un impact sur les événements sublunaires et les connaissances astronomiques peuvent être mises à profit dans la science et la médecine[99]. Entre Serge et Jacques, la pensée philosophique syriaque s'est déplacée vers une critique plus nette

94. Wilks 2008 ; Daiber 2012, p. 45. Pour la thèse selon laquelle Jacques utilisa le *De opificio mundi* de Philopon, voir Wilks 2008, p. 226-228. Le fait que certains aspects de la cosmologie de Jacques concordent avec ceux d'Aristote (Wilks 2008, p. 225), et que donc il se peut que Jacques ait connu ce dernier, n'implique pas, bien évidemment, que les traités de physique d'Aristote en général étaient considérés avec la même estime que ses traités de logique à l'époque pré-abbasside.

95. Jacques d'Édesse, *Hexaemeron* 2, éd. Chabot, p. 44b-45a ; trad. lat. Vaschalde, p. 36.

96. Littéralement : « ceci ».

97. Jacques d'Édesse, *Hexaemeron* 4, éd. Chabot, p. 163a-b ; trad. lat. Vaschalde, p. 138.

98. Wilks 2008, p. 228-238.

99. King 2011, p. 192-204.

contre l'astrologie, la cause principale étant probablement le rejet de la vision antique des cieux par Philopon.

À l'époque abbasside

Si parmi les syriaques pré-abbassides liés à Qennešre, les traités physiques d'Aristote ne faisaient pas l'objet d'études détaillées en raison de leur doctrine éterniste, alors que la *Métaphysique* était tenue en grande estime en tant que *telos* du curriculum aristotélicien, les affirmations éternistes dans ce dernier ouvrage[100] doivent avoir été rejetées ou interprétées de façon à éviter un conflit avec la théologie chrétienne. La manière dont une telle interprétation aurait pu être façonnée reste un objet de spéculation, puisqu'il n'y a aucune trace directe qui soit disponible. Peut-être étaient-ils au courant des efforts de Philopon lui-même pour concevoir différents modes d'éternité[101], et ceux-ci leur ont permis de considérer l'éternité divine (en tant que sujet principal de la *Métaphysique*) autrement que comme une extension infinie de temps dans le monde matériel (le sujet des traités de la *Physique*)[102].

La controverse sur l'éternité du monde a continué dans la période abbasside, à la fois parmi les auteurs musulmans et les auteurs chrétiens. Les plus importants parmi ces derniers écrivaient à ce moment-là en arabe, mais ils étaient bilingues, et leur bagage intellectuel et religieux était syriaque[103]. Yaḥyā ibn ʿAdī fut critiqué, lors de sa controverse antinestorienne, par le musulman al-Miṣrī selon lequel, s'il suivait Aristote en tout, il devait aussi accepter sa théorie de l'éternité du monde. Yaḥyā, cependant, déclara qu'Aristote n'était pas son guide pour ce qui avait à voir avec le christianisme[104] et affirma que des preuves authentiques avaient indiqué qu'il y avait eu un temps où le monde n'avait pas été créé avant que le Créateur l'eût fait[105]. Ainsi, bien qu'il traduisît et commentât

100. Aristote, *Métaphysique* XII, 6 1071b 3-11 ; 8 1074a 36-38.

101. Verrycken 2010, p. 746-750.

102. Dans la tradition alexandrine, la distinction entre les disciplines de la physique et de la métaphysique permit l'émergence de différences qui pourraient paraître illogiques ; cf. Verrycken 1990, p. 221-223. On peut toujours apercevoir que les traités de physique et la *Métaphysique* d'Aristote appartenaient à des sections différentes du curriculum, à partir de la description des manuscrits byzantins : voir Ronconi 2012.

103. Cf. Platti 1983, p. 21.

104. Yaḥyā ibn ʿAdī, *Contre al-Miṣrī* I, p. 106, 12-15 (texte), p. 91 (trad.).

105. Yaḥyā ibn ʿAdī, *Contre al-Miṣrī* II, p. 203, 18-19 (texte), p. 178-179 (trad.).

le *corpus* scolaire d'Aristote en entier[106], il en rejeta les idées éternistes qui s'y trouvaient[107]. Alors que certains auteurs musulmans, comme le protagoniste de Yaḥyā, acceptaient qu'Aristote enseignât l'éternité du monde, l'auteur de l'*Harmonie de Platon et d'Aristote* semble revendiquer ne jamais avoir fait une chose pareille[108]. L'ouvrage *Sur la philosophie première*

106. Les auteurs musulmans n'étaient pas, bien sûr, intéressés par le *De opificio mundi* de Philopon, basé comme il l'était sur la Genèse. Alors que la controverse sur l'éternité du monde continua à l'époque abbasside, le rejet complet, semble-t-il, de l'Aristote physicien propre aux syriaques pré-abbassides (à l'exception de Serge), n'était plus d'actualité, donc, pour les chrétiens qui souhaitaient entrer en relation avec les musulmans, tout comme pour les musulmans eux-mêmes. Les aristotéliciens de Bagdad aussi pouvaient concorder avec Aristote, contre Philopon, sur plusieurs points de la physique ; ZIMMERMANN 2010, p. 164-168, observe, en référence à la théorie de l'impulsion de Philopon en particulier, que « pour les aristotéliciens de Bagdad, Philopon était là pour être lu, non pas pour qu'on soit d'accord avec lui » (« for the Aristotelians of Baghdad Philoponus was there to be read but not agreed with », p. 166).

107. PLATTI 1983, p. 106-107. Cf. BEHLER 1965, p. 125-128. Le fait que dans sa discussion, Behler juxtapose Yaḥyā et Philopon (p. 128-137) et qu'il ajoute un texte de Maïmonide (*Le guide des égarés* I, 71), en reliant les deux en tant qu'auteurs chrétiens écrivant « contre les philosophes » (p. 127-128), soulève la question intéressante « que se passa-t-il entre-temps ? » Bien entendu, toute source syriaque concernant cette question est particulièrement importante ; sur la question en général cf. WATT 2013.

108. L'auteur et l'interprétation aussi font l'objet d'opinions contrastées. Par exemple, RASHED 2009 considère les affirmations créationnistes contenues dans le texte comme incompatibles avec la possibilité que l'auteur soit al-Fārābī ; il les voit en revanche en ligne avec la doctrine de Yaḥyā ibn ʿAdī. JANOS 2012, p. 235-247, pense qu'il s'agit d'une des premières œuvres créationnistes d'al-Fārābī. Martini Bonadeo (dans Al-Fārābī, *Harmonie*, p. 203-206) pense que les allusions d'« Aristote » aux affirmations de « Platon » présentes dans la *Théologie d'Aristote* pseudo-aristotélicienne, selon lesquelles l'Un créa toute chose par un acte atemporel, permirent à l'auteur (al-Fārābī) – qui tenait la *Théologie* pour la continuation directe de la *Métaphysique* – de résoudre ce qu'il voyait juste comme une contradiction apparente entre les opinions temporelles et les opinions éternistes dans les œuvres de Platon et dans celles d'Aristote respectivement. Pour le passage en question, voir Al-Fārābī, *Harmonie*, éd. Najjar & Mallet 1999, p. 127-137 (texte), p. 126-136 (trad. franç.) ; éd. Martini Bonadeo 2008, p. 63-67 (texte et trad. ital.). De toute façon, l'importance de la *Théologie* d'Aristote en arabe invite à observer que le corpus de Denys l'Aréopagite avait peut-être eu auparavant une importance analogue en syriaque. Les syriaques ne pensaient pas, bien entendu, que son auteur était Aristote, mais il y a des raisons de croire qu'ils considéraient l'Aréopagite comme un *Plato christianus* (cf. BETTIOLO 2005, p. 97-99 ; WATT 2013, p. 33-36) : c'est-à-dire que de même que le curriculum aristotélicien, du point de vue des païens néoplatoniciens, se devait d'être complété et, là où c'était nécessaire, interprété « correctement » par Platon (en particulier, selon l'interprétation de Proclus), dans un curriculum néoplatonicien chrétien, Aristote devait être complété et « corrigé » par la Bible selon l'interprétation

d'Al-Kindī, alors qu'il se modèle sur la *Métaphysique* d'Aristote, rejetait l'idée d'un monde éternel sans jamais débattre de façon explicite contre Aristote lui-même[109].

C'est ainsi que les syriaques qui eurent affaire à la philosophie grecque et qui se confrontèrent, à partir de l'époque de l'école d'Alexandrie, à cette controverse, la transmirent à leurs successeurs arabes.

Bibliographie

Alexandre d'Aphrodise, *Cosmos* : Charles F. Genequand (éd. et trad. angl.), *Alexander of Aphrodisias on the Cosmos*, Leiden, 2001.

Al-Fārābī, *Harmonie* :

– Fawzi Mitri Najjar & Dominique Mallet (éd. et trad.), Abū Naṣr al-Fārābī, *L'harmonie entre les opinions de Platon et d'Aristote*, Damas, 1999.

– Cecilia Martini Bonadeo (éd. et trad. ital.), Al-Fārābī, *L'armonia delle opinioni dei due sapienti, il divino Platone e Aristotele*, Pisa, 2008.

Al-Kindī, *Philosophie première* : Muḥammad ʿA. H. Abū Rīdah (éd.), *Rasāʾil al-Kindī al-falsafīyah*, Le Caire, 1950, I, p. 97-162.

Aristote, *Métaphysique* : Jules Tricot (trad.), Aristote, *La Métaphysique*, 2 t., Paris, 1953[3].

Aristote, *Rhétorique* : Médéric Dufour (éd. et trad.), Aristote, *Rhétorique*, Paris, 1960[2].

Denys l'Aréopagite (Pseudo-), *Sur les noms divins* : Beate Regine Suchla (éd.), *Corpus Dionysiacum. 1, De divinis nominibus*. Berlin, 1990 ; version syriaque de Serge de Reš'ayna : Emiliano Fiori (éd. et trad. ital.), Dionigi Areopagita, *Nomi divini, teologia mistica, epistole: la versione siriaca di Sergio di Rēš'aynā (VI secolo)*, Louvain, 2014 (CSCO 656-657, Syr. 252-253).

Élie de Qarṭmin, *Memra sur Philoxène* : André De Halleux (éd. et trad.), Élī de Qartamīn, *Mēmrā sur S. Mār Philoxène de Mabbog*, Louvain, 1963 (CSCO 233-234, Syr. 100-101).

Georges des Arabes, *Lettres* : Victor Ryssel (trad. all.), *Georgs des Araberbischofs Gedichte und Briefe*, Leipzig, 1891.

Georges des Arabes, *Memra sur Sévère d'Antioche* : Kathleen E. McVey (éd. et trad. angl.), George, Bishop of the Arabs, *A Homily on Blessed Mar Severus, Patriarch of Antioch*, Louvain, 1993 (CSCO 530-531, Syr. 216-217).

spécifique de Denys. Ce dernier enseigna de façon très claire que l'usage scripturaire du terme « éternel » devait être interprété différemment lorsqu'on l'appliquait à des objets créés et lorsqu'on l'appliquait à Dieu, et que la création n'était pas coéternelle à Dieu (voir *Sur les noms divins* X, 2-3, 937B-940A, p. 215-217, ou bien dans la version syriaque de Serge de Reš'ayna, éd. Fiori, p. 91-93). La séparation rigoureuse des parties du curriculum selon le schéma alexandrin (voir n. 102 plus haut), pourrait signifier que les positions éternistes d'Aristote, tout en limitant l'intérêt que les aristotéliciens chrétiens lui portèrent en tant que physicien, n'endommagèrent pas pour autant, en revanche, l'admiration qu'ils lui vouaient en tant que métaphysicien.

109. Al-Kindī, *Philosophie première*, p. 116, 5 – 122, 21. Pour une traduction anglaise, complétée d'une introduction et d'un commentaire, voir Ivry 1974, p. 17-19, 69-74, 150-164.

Histoire de Jean bar Aphtonia : François Nau (éd. et trad.), « Histoire de Jean bar Aphtonia », *Revue de l'orient chrétien* 7, 1902, p. 97-135.

Histoire de mar Qardag : Jean Baptiste Abbeloos (éd. et trad. lat.), « Acta Mar Kardaghi Assyriae praefecti qui sub Sapore II martyr occubuit: syriace juxta manuscriptum Amidense una cum versione latina », *Analecta Bollandiana* 9, 1890, p. 5-106.

Ibn al-Nadīm, *Fihrist* : Gustav Flügel (éd.), *Kitāb al-Fihrist*, Leipzig, 1871-1872, 2 t.

Jacques d'Édesse, *Encheiridion* : Giuseppe Furlani (éd. et trad. ital.), « L'*Encheiridion* di Giacomo d'Edessa nel testo siriaco », *Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche* 6, 4, 1928, p. 222-249.

Jacques d'Édesse, *Hexaemeron* :
– Jean-Baptiste Chabot (éd.), *Iacobi Edesseni Hexaemeron, seu In opus creationis libri septem*, Louvain, 1928 (CSCO 92, Syr. 44).
– Arthur A. Vaschalde (trad. lat.), *Iacobi Edesseni Hexaemeron, seu In opus creationis libri septem*, Louvain, 1932 (CSCO 97, Syr. 48).

Jean Philopon, *Contra Aristotelem* : Christian Wildberg (trad. angl.), Philoponus, *Against Aristotle, on the Eternity of the World*, London, 1987.

Jean Philopon, *De opificio mundi* :
– Gualterus Reichardt (éd.), *Joannis Philoponi De opificio mundi libri VII*, Leipzig, 1897.
– Clemens Scholten (éd. et trad. all.), Johannes Philoponos, *De opificio mundi*, 3 t., Fribourg, 1997.

Jean Philopon, *Sur la Physique* : Hieronymus Vitelli (éd.), *Ioannis Philoponi in Aristotelis Physicorum libros quinque posteriores commentaria*, Berlin, 1888.

Jean Philopon, *Opuscula* : Albert Šanda (éd. et trad. lat.), *Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi*, Beirut, 1930.

Liber Graduum : Michael Kmoskó (éd. et trad. latine), *Patrologia Syriaca. 3, Liber Graduum*, Parisiis, 1926.

Michel le Syrien, *Chronique* : Jean-Baptiste Chabot (éd. et trad.), *Chronique de Michel le Syrien, patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199)*, t. 2, Paris, 1899 (trad.), t. 4, Paris, 1910 (texte).

Narsaï, *Memra sur les trois docteurs nestoriens* : François Martin (éd. et trad.), « Homélie de Narsès sur les trois docteurs nestoriens », *Journal asiatique* 9, 14, 1899, p. 446-493 T ; 9, 15, 1900, p. 469-525 V.

Serge de Reš'ayna, *Commentaire* : John W. Watt (trad. angl.), « Sergius of Reshaina on the Prolegomena to Aristotle's Logic: The Commentary on the *Categories*, Chapter Two », dans E. Coda & C. Martini Bonadeo (éds), *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge : études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche*, Paris, 2014, p. 31-57.

Serge de Reš'ayna, *Univers* : Emiliano Fiori (éd. et trad.), « L'épitomé syriaque du *Traité sur les causes du tout* d'Alexandre d'Aphrodise attribué à Serge de Rēš'aynā », *Le Muséon* 123, 2010, p. 127-158.

Timothée I[er], *Épître* 40 : Hanna P. J. Cheikho (éd. et trad.), *Dialectique du langage sur Dieu : lettre de Timothée I (728-823) à Serge : étude, traduction et édition*, Rome, 1983.

Timothée I[er], *Épître* 43 : Martin Heimgartner (éd. et trad. all.), *Die Briefe 42-58 des ostsyrischen Patriarchen Timotheos I.*, 2 t., Louvain, 2012 (CSCO 644-645, Syr. 248-249).

Timothée I[er], *Épître* 59 : Martin Heimgartner (éd. et trad. all.), Timotheos I., Ostsyrischer Patriarch, *Disputation mit dem Kalifen al-Mahdī*, 2 t., Louvain, 2011 (CSCO 631-632, Syr. 244-245).

Yaḥyā ibn ʿAdī, *Contre al-Miṣrī* : Emilio Platti (éd. et trad.), *La grande polémique antinestorienne de Yaḥyā b. ʿAdī*, vol. I, 2 t., Louvain, 1981 (CSCO 427-428, Ar. 36-37) ; vol. II, 2 t., Louvain, 1982 (CSCO 437-438, Ar. 38-39).

Zacharie de Mytilène, *Ammonius* : Maria Minniti Colonna (éd. et trad. ital.), *Ammonio*, Napoli, 1973.

Études modernes

Baumstark 1922 : Anton Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn.

Behler 1965 : Ernst Behler, *Die Ewigkeit der Welt: problemgeschichtliche Untersuchungen zu den Kontroversen um Weltanfang und Weltunendlichkeit im Mittelalter. 1, Die Problemstellung in der arabischen und jüdischen Philosophie des Mittelalters*, München.

Bettiolo 2005 : Paolo Bettiolo, « Scuole e ambienti intellettuali nelle chiese di Siria », dans C. D'Ancona (éd.), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, Torino, p. 48-100.

Böhlig 1987 : Alexander Böhlig, « Zur Rhetorik im Liber Graduum », dans H. Drijvers, R. Lavenant, C. Molenberg & G. Reinink (éds), *IV Symposium Syriacum, 1984: Literary Genres in Syriac Literature (Groningen – Oosterhesselen 10-12 September)*, Roma (Orientalia Christiana Analecta 229), p. 297-305.

Brock 1993 : Sebastian P. Brock, « The Syriac Commentary Tradition », dans Ch. Burnett (éd.), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts*, London, p. 3-18.

Butts 2011 : Aaron M. Butts, « Theodoros bar Koni », dans S. P. Brock *et al.* (éds), *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway, p. 405-406.

Chadwick 2010 : Henry Chadwick, « Philoponus the Christian Theologian », dans R. Sorabji (éd.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, London, p. 83-96.

Daiber 2012 : Hans Daiber, « Die syrische Tradition in frühislamischer Zeit », dans U. Rudolph (éd.), *Philosophie in der islamischen Welt. 1, 8.-10. Jahrhundert*, Basel, p. 40-54.

Davidson 1969 : Herbert A. Davidson, « John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation », *Journal of the American Oriental Society* 89, p. 357-391.

Endress 1977 : Gerhard Endress, *The Works of Yaḥyā ibn ʿAdī: An Analytical Inventory*, Wiesbaden.

Fiori 2014 : Emiliano Fiori, « Un intellectuel alexandrin en Mésopotamie », dans E. Coda & C. Martini Bonadeo (éds), *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge : études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche*, Paris, p. 59-90.

Furlani 1921 : Giuseppe Furlani, « Di alcuni passi della *Metafisica* di Aristotele presso Giacomo d'Edessa », *Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche* 5, 30, p. 268-273.

Griffith 1981 : Sidney H. Griffith, « Chapter Ten of the *Scholion*: Theodore bar Kōnī's Apology for Christianity », *Orientalia Christiana Periodica* 47, p. 158-188.

Griffith 1982 : Sidney H. Griffith, « Theodore bar Kōnī's *Scholion*: A Nestorian *Summa contra Gentiles* from the First Abbasid Century », dans N. G. Garsoïan *et al.* (éds), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington DC, p. 53-72.

Griffith 2007 : Sidney H. Griffith, « The Syriac Letters of Patriarch Timothy I and the Birth of Christian *kalām* in the Muʿtazilite Milieu of Baghdad and Baṣrah in Early Islamic Times », dans W. J. van Bekkum *et al.* (éds), *Syriac Polemics: Studies in Honour of Gerrit Jan Reinink*, Leuven, p. 103-132.

Hadot 1990 : Ilsetraut Hadot, *Simplicius, Commentaire sur les Catégories. 1, Introduction, Première partie*, Leiden.

Heimgartner 2007 : Martin Heimgartner, « Die Disputatio des ostsyrischen Patriarchen Timotheos (780-823) mit dem Kalifen al-Mahdī », dans M. Tamcke (éd.), *Christians and Muslims in Dialogue in the Islamic Orient of the Middle Ages*, Beirut, p. 41-56.

Heimgartner 2015 : Martin Heimgartner, « Contexts of Christian Education in Baghdad: The Letters of the East Syrian Patriarch Timothy I », dans S. H. Griffith & S. Grebenstein (éds), *Christsein in der islamischen Welt: Festschrift für Martin Tamcke zum 60. Geburtstag*, Wiesbaden, p. 173-185.

Hugonnard-Roche 2004 : Henri Hugonnard-Roche, *La logique d'Aristote du grec au syriaque*, Paris (Textes et traductions 9).

Hugonnard-Roche 2008 : Henri Hugonnard-Roche, « Jacob of Edessa and the Reception of Aristotle », dans B. Ter Haar Romeny (éd.), *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of his Day*, Leiden, p. 205-222.

Hugonnard-Roche 2014 : Henri Hugonnard-Roche, « Mathématiques en syriaque », dans É. Villey (éd.), *Les sciences en syriaque*, Paris (Études syriaques 11), p. 67-106.

Hugonnard-Roche 2015 : Henri Hugonnard-Roche, « Questions de logique au VII^e^ siècle : les épitres syriaques de Sévère Sebokht et leurs sources grecques », *Studia graeco-arabica* 5, p. 53-104.

Hugonnard-Roche 2016 : Henri Hugonnard-Roche, « Sévère Sebokht », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, t. 6, p. 230-235.

Ivry 1974 : Alfred L. Ivry, *Al-Kindi's Metaphysics*, Albany.

Janos 2012 : Damien Janos, *Method, Structure, and Development in al-Fārābī's Cosmology*, Leiden.

Janos 2016 : Damien Janos, « "Active Nature" and Other Striking Features of Abū Bishr Mattā ibn Yūnus's Cosmology as Reconstructed from his Commentary on Aristotle's *Physics* », dans D. Janos (éd.), *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond*, Leiden, p. 135-177.

King 2010 : Daniel King, « Alexander of Aphrodisias's *On the Principles of the Universe* in a Syriac Adaptation », *Le Muséon* 123, p. 159-191.

King 2011 : Daniel King, « Origenism in Sixth Century Syria: The Case of a Syriac Manuscript of Pagan Philosophy », dans A. Fürst (éd.), *Origenes und sein Erbe in Orient und Okzident*, Münster, p. 179-212.

King 2013 : Daniel King, « Why Were the Syrians Interested in Greek Philosophy? », dans Ph. Wood (éd.), *History and Identity in the Late Antique Near East*, Oxford, p. 61-81.

King 2015a : Daniel King, « A Treatise Concerning the Whole and the Parts », dans R. Sorabji (éd.), Philoponus, *On Aristotle Categories 1-5 and A Treatise Concerning the Whole and the Parts*, London, p. 167-221.

King 2015b : Daniel King, « Logic in the Service of Ancient Eastern Christianity: An Exploration of Motives », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 97, p. 1-33.

McVey 1983 : Kathleen E. McVey, « The *Mēmrā* of Narsai on the Three Nestorian Doctors as an Example of Forensic Rhetoric », dans R. Lavenant (éd.), *III^e^ Symposium Syriacum 1980*, Roma, p. 87-96.

Platti 1983 : Emilio Platti, *Yaḥyā ibn ʿAdī, théologien chrétien et philosophe arabe*, Louvain.

Rashed 2009 : Marwan Rashed, « On the Authorship of the Treatise *On the Harmonization of the Opinions of the Two Sages* attributed to al-Fārābī », *Arabic Sciences and Philosophy* 19, p. 43-82.

Reinink 1999 : Gerrit J. Reinink, « Babai the Great's *Life of George* and the Propagation of Doctrine in the Late Sasanian Empire », dans J. W. Drijvers & J. W. Watt (éds), *Portraits of Spiritual Authority: Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient*, Leiden, p. 171-193.

RONCONI 2012 : Filippo RONCONI, « Le corpus aristotélicien du Paris gr. 1853 et les cercles érudits à Byzance : un cas controversé », *Studia graeco-arabica* 2, p. 201-225.

RUSSELL & WILSON 1981 : Donald A. RUSSELL & Nigel G. WILSON, *Menander Rhetor*, Oxford.

SCHOLTEN 1995 : Clemens SCHOLTEN, *Antike Naturphilosophie und christliche Kosmologie in der Schrift* De opificio mundi *des Johannes Philoponos*, Berlin.

SORABJI 2010 : Richard SORABJI, « Infinity and the Creation », dans R. Sorabji (éd.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, London, p. 207-220.

TANNOUS 2008 : Jack TANNOUS, « Between Christology and Kalām? The Life and Letters of George, Bishop of the Arab Tribes », dans G. A. Kiraz (éd.), *Malphono w-Rabo d-Malphone: Studies in Honor of Sebastian P. Brock*, Piscataway NJ, p. 671-716.

TANNOUS 2013 : Jack TANNOUS, « You Are What You Read: Qenneshre and the Miaphysite Church in the Seventh Century », dans Ph. Wood (éd.), *History and Identity in the Late Antique Near East*, Oxford, p. 83-102.

VERRYCKEN 1990 : Koenraad VERRYCKEN, « The Metaphysics of Ammonius Son of Hermeias », dans R. Sorabji (éd.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and their Influence*, London, p. 199-231.

VERRYCKEN 2010 : Koenraad VERRYCKEN, « John Philoponus », dans L. P. Gerson (éd.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Cambridge, t. 2, p. 733-755.

VILLEY 2014 : Émilie VILLEY, « Qennešre et l'astronomie aux VI^e^ et VII^e^ siècles », dans É. Villey (éd.), *Les sciences en syriaque*, Paris (Études syriaques 11), p. 149-190.

VILLEY 2015 : Émilie VILLEY, « Ammonius d'Alexandrie et le *Traité sur l'astrolabe* de Sèvère Sebokht », *Studia graeco-arabica* 5, p. 105-128.

WALKER 2004 : Joel WALKER, « Against the Eternity of the Stars: Disputation and Christian Philosophy in Late Sasanian Mesopotamia », dans A. Carile *et al.* (éds), *La Persia e Bisanzio: Convegno internazionale, Roma 14-18 ottobre 2002*, Roma (Atti dei Convegni Lincei 201), p. 510-537.

WALKER 2006 : Joel WALKER, *The Legend of Mar Qardagh: Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq*, Berkeley (The Transformation of the Classical Heritage 40).

WATT 1989 : John W. WATT, « Syriac Panegyric in Theory and Practice », *Le Muséon* 102, p. 271-298.

WATT 1994 : John W. WATT, « Syriac Rhetorical Theory and the Syriac Version of Aristotle's Rhetoric », dans W. W. Fortenbaugh & D. C. Mirhady (éds), *Peripatetic Rhetoric after Aristotle*, New Brunswick, p. 243-260.

WATT 1999 : John W. WATT, « A Portrait of John Bar Aphtonia, Founder of the Monastery of Qenneshre », dans J. W. Drijvers & J. W. Watt (éds), *Portraits of Spiritual Authority*, Leiden, p. 155-169.

WATT 2008 : John W. WATT, « Al-Fārābī and the History of the Syriac Organon », dans G. A. Kiraz (éd.), *Malphono w-Rabo d-Malphone: Studies in Honor of Sebastian P. Brock*, Piscataway, p. 751-778.

WATT 2009 : John W. WATT, « Literary and Philosophical Rhetoric in Syriac », dans F. Woerther (éd.), *Literary and Philosophical Rhetoric in the Greek, Roman, Syriac and Arabic Worlds*, Hildesheim, p. 141-154.

WATT 2013 : John W. WATT, « The Syriac Aristotle between Alexandria and Baghdad », *Journal for Late Antique Religion and Culture* 7, p. 26-50.

WATT 2015 : John W. WATT, « The Prolegomena to Aristotelian Philosophy of George, Bishop of the Arabs », dans S. Grebenstein & S. H. Griffith (éds), *Christsein in der islamischen Welt: Festschrift für Martin Tamcke zum 60. Geburtstag*, Wiesbaden, p. 141-163.

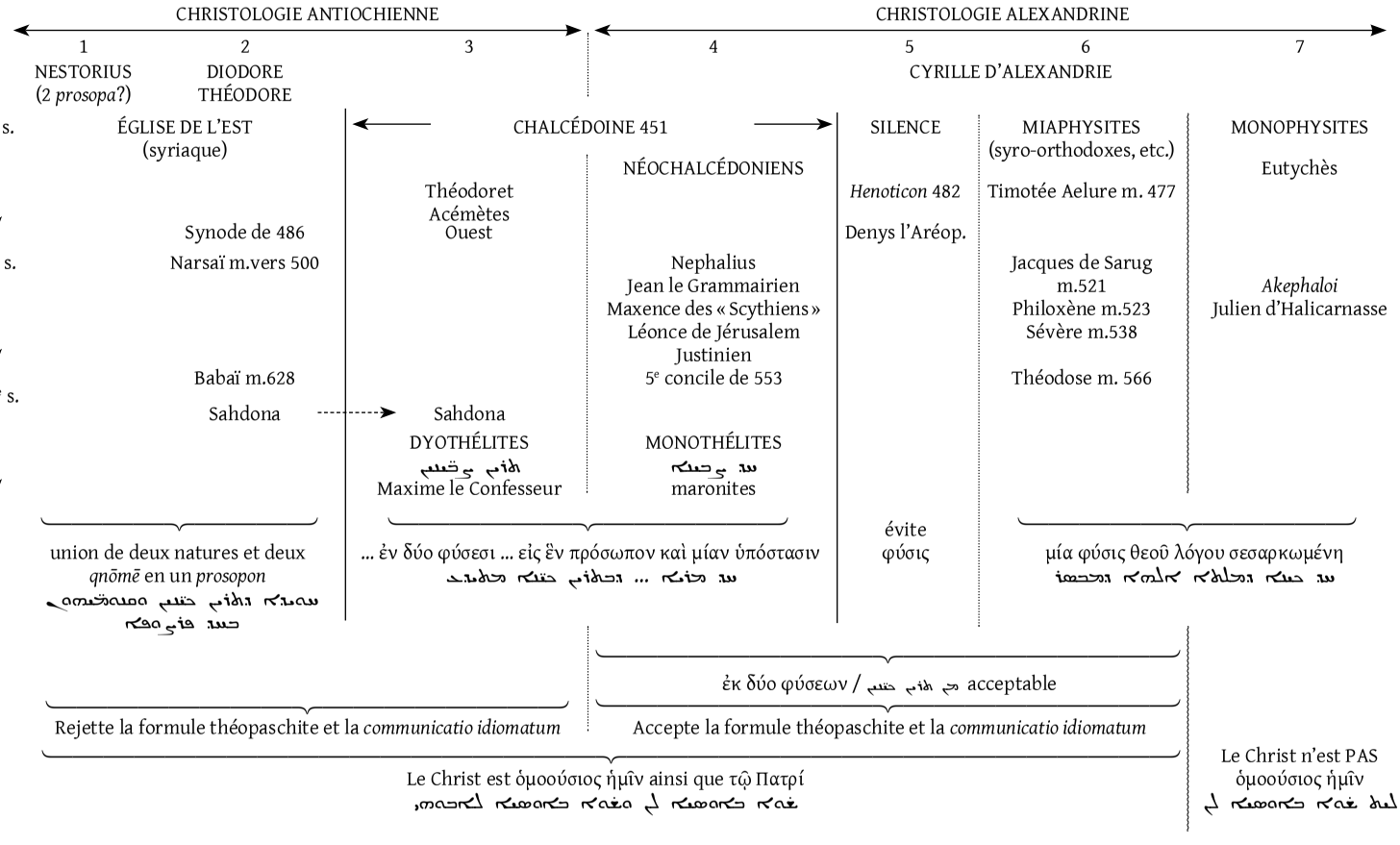
WILDBERG 2010 : Christian WILDBERG, « Prolegomena to the Study of Philoponus' *Contra Aristotelem* », dans R. Sorabji (éd.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, London, p. 239-250.

WILKS 2008 : Marina WILKS, « Jacob of Edessa's Use of Greek Philosophy in his *Hexaemeron* », dans B. Ter Haar Romeny (éd.), *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of his Day*, Leiden, p. 223-238.

WRIGHT 1870-1872 : William WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired since the Year 1838*, 3 t., London.

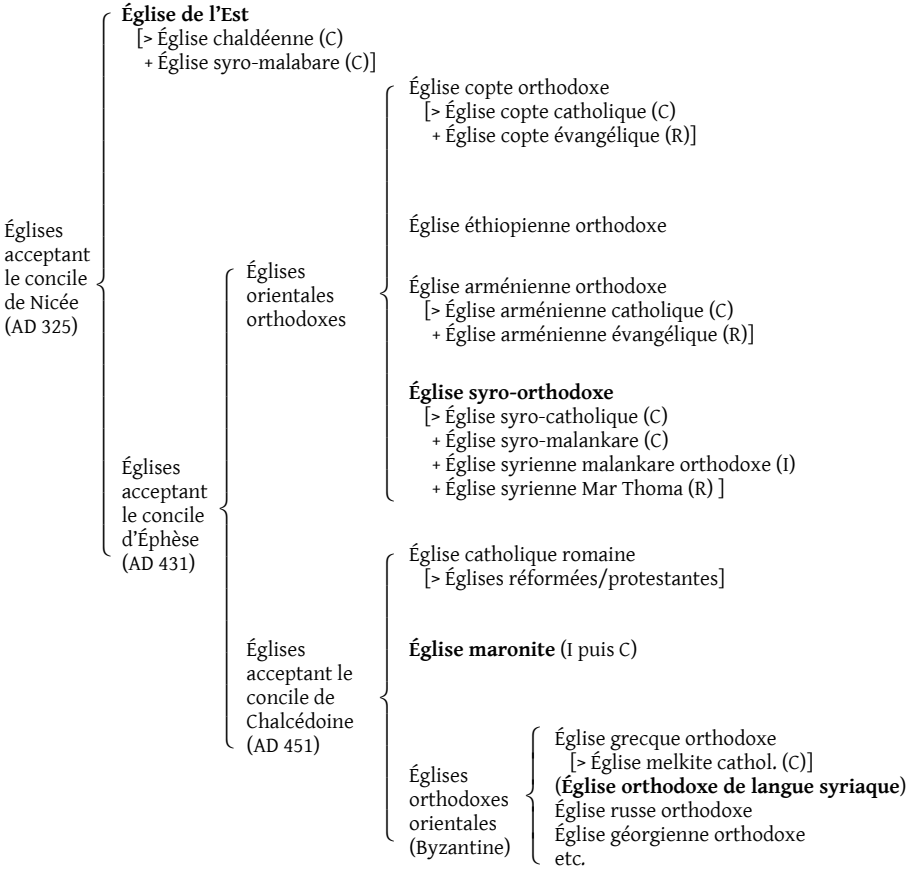
ZIMMERMANN 2010 : Fritz ZIMMERMANN, « Philoponus' Impetus Theory in the Arabic Tradition », dans R. Sorabji (éd.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, London, p. 161-169.

Les divisions christologiques à partir du v^e siècle



D'après S. P. Brock & D. Taylor

Les Églises selon les confessions christologiques


Églises acceptant le concile de Nicée (AD 325)
Église de l'Est
[> Église chaldéenne (C)
+ Église syro-malabare (C)]
Églises acceptant le concile d'Éphèse (AD 431)
Églises orientales orthodoxes
Église copte orthodoxe
[> Église copte catholique (C)
+ Église copte évangélique (R)]
Église éthiopienne orthodoxe
Église arménienne orthodoxe
[> Église arménienne catholique (C)
+ Église arménienne évangélique (R)]
Église syro-orthodoxe
[> Église syro-catholique (C)
+ Église syro-malankare (C)
+ Église syrienne malankare orthodoxe (I)
+ Église syrienne Mar Thoma (R)]
Églises acceptant le concile de Chalcédoine (AD 451)
Église catholique romaine
[> Églises réformées/protestantes]
Église maronite (I puis C)
Églises orthodoxes orientales (Byzantine)
Église grecque orthodoxe
[> Église melkite cathol. (C)]
(Église orthodoxe de langue syriaque)
Église russe orthodoxe
Église géorgienne orthodoxe
etc.

C = catholique
R = réformée
I = indépendante
> = donnant lieu à...

Terminologie des Églises

Église autrefois dite « nestorienne » : Église apostolique de l'Orient/Église de l'Est/Église de Perse

Église autrefois dite « jacobite » : Église syro/syriaque-orthodoxe

Terminologie christologique syriaque

	Prosopon/Parsopa	*Hypostasis/Qnoma*	*Physis/Kyana*
Miaphysites	1	1	1
Chalcédoniens	1	1	2
Église de l'Est	1	2	2

Mais

Chalcédoniens/Miaphysites « Hypostasis » ≈ « personne »

Église de l'Est « Hypostasis » ≈ « caractéristiques particulières » (ἰδιότης/ܐܬܝܘܬܐ la manifestation, nécessairement individuelle d'une nature, par ex. humanité, divinité)

Changements dans les pratiques de traduction

(a) ἐσαρκώθη	(1)	ܠܒܫ ܦܓܪܐ	*lbeš pagra*	= « Il a revêtu un corps »	IV[e] s.
	(2)	ܐܬܓܫܡ	*ʾetgaššam*	= « Il s'est incarné »	a. 430/440
	(3)	ܐܬܒܣܪ	*ʾetbassar*	= « Il s'est fait chair »	500 env.
(b) ὁμοούσιος	(1)	ܒܪ ܟܝܢܐ	*bar kyana*	= « de même nature »	
	(2)	ܒܪ ܐܝܬܘܬܐ	*bar ʾituta*	= « consubstantiel/de même essence »	
	(3)	ܫܘܐ ܒܐܝܬܘܬ	*šawe b-ʾituta*	= « égal en essence »	
	(4)	ܫܘܐ ܒܐܘܣܝܐ	*šawe b-ʾusiya*	= « égal en substance »	

Équivalences au VI[e] s.

οὐσία	*ousia*	(ܐܝܬܘܬܐ) ܐܘܣܝܐ	*ʾusiya*	(ou *ʾituta* – dans les textes syr. or.)
φύσις	*physis*	ܟܝܢܐ	*kyana*	(« nature »)
ὑπόστασις	*hypostasis*	ܩܢܘܡ	*qnoma*	(« hypostase, soi »)
πρόσωπον	*prosōpon*	ܦܪܨܘܦܐ	*parsopa*	(« personne »)

D'après S. P. Brock & D. Taylor

Clavis de textes syriaques de controverse

Ce répertoire offre une description succincte des textes syriaques concernant les controverses religieuses abordées dans ce volume. Nous souhaitons fournir ainsi un outil pratique de consultation, qui montre la variété des genres littéraires utilisés à des fins polémiques, les sujets de débat et de critique au cours des siècles, ainsi que les adversaires tour à tour visés dans le monde syriaque.

Il ne s'agit pas d'un répertoire exhaustif : il recueille la sélection faite par les contributeurs du volume, qui ont aussi réalisé les fiches descriptives, et présente donc en priorité les sources analysées pour chaque controverse dans chaque chapitre.

Sont présentés d'abord les textes grecs traduits en syriaque (= G), puis les textes syriaques (= S), classés dans l'ordre chronologique. Nous n'avons pas voulu séparer davantage les textes, par exemple en fonction du milieu confessionnel d'origine. Nous espérons de la sorte permettre au lecteur de se faire une idée mieux fondée, à la fois de l'intensité des controverses en cours à un moment déterminé, indépendamment des partis en présence, et de la continuité, ou au contraire de la rupture, dans les thèmes, les arguments et les genres employés au fil du temps.

Les textes aujourd'hui disparus, mais dont on connait l'existence à travers des sources plus tardives, sont notés entre crochets et rangés dans l'ordre chronologique.

Chaque fiche[1] contient les éditions et traductions de référence et mentionne les études principales, classées par date. Les textes syriaques qui ont trait à la controverse avec l'islam ont été récemment identifiés et décrits dans les volumes de *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*. Pour cette *Clavis*, nous avons sélectionné les textes dont le but premier est la polémique contre l'islam ou la défense du christianisme face à l'islam. Pour ces sources, nous nous appuyons sur les descriptions déjà parues dans la *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*. Au lieu de recopier les informations qui y sont contenues, la bibliographie sur la littérature secondaire se limite aux études les plus récentes ou qui ne figurent pas dans ces volumes.

1. La fiche a été mise au point par Muriel Debié, sur la base d'un document de travail élaboré par André Binggeli, Matthieu Cassin et Muriel Debié pour la création d'une *Clavis* électronique de textes de controverse au sein du programme de recherche « Les littératures de controverse religieuse, autour de la Méditerranée, de l'Antiquité à la fin du Moyen-Âge », Labex RESMED « Religion et société dans le monde méditerranéen ».

Les controverses religieuses en syriaque, F. Ruani (éd.), Paris, 2016 (Études syriaques 13), p. 385-446.

Abréviations d'autres Claves *et ouvrages de référence*

ASSEMANI 1725 : Joseph Simon Assemani (éd. et trad. lat.), *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* III/1, Romae.

BAUMSTARK 1922 : Anton BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn.

BHO : Paul PEETERS, *Bibliotheca hagiographica Orientalis*, Bruxelles, 1910 (Subsidia hagiographica 10).

BROCK 2008 : Sebastian BROCK, *The History of the Holy Mar Maʿin with a Guide to the Persian Martyr Acts*, Piscataway NJ (Persian Martyr Acts in Syriac: Text and Translation 1).

CANT : Maurits GEERARD, *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti*, Turnhout, 1992.

Christian-Muslim Relations. 1-4 : David THOMAS & Barbara ROGGEMA avec Juan Pedro MONFERRER SALA, Johannes PAHLITZSCH, Mark SWANSON, Herman TEULE & John TOLAN (éds), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. 1, (600–900)*, Leiden – Boston, 2009 (History of Christian-Muslim Relations 11) ; David THOMAS & Alexander MALLETT, avec Juan Pedro MONFERRER SALA, Johannes PAHLITZSCH, Mark SWANSON, Herman TEULE & John TOLAN (éds), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. 3, (1050-1200)*, Leiden – Boston, 2011 (History of Christian-Muslim Relations 15) ; David THOMAS & Alexander MALLETT (éds), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. 4, (1200–1350)*, Leiden – Boston, 2012 (History of Christian-Muslim Relations 17).

CPG : Maurits GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum* (Corpus Christianorum), Turnhout, 1983 (I), 1974 (II), 1979 (III), 1980 (IV), 1987 (V). Maurits GEERARD & Jacques NORET, *Supplementum*, 1998.

DEBIÉ 2015 : Muriel DEBIÉ, *L'écriture de l'histoire en syriaque : transmissions interculturelles et constructions identitaires entre hellénisme et islam : avec des répertoires des textes historiographiques en annexe*, Leiden (Late Antique History and Religion 12).

SS : Jean Maurice FIEY [Lawrence I. Conrad (éd.)], *Saints syriaques*, Princeton NJ, 2004 (Studies in Late Antiquity and Early Islam 6).

TAKAHASHI 2005 : Hidemi TAKAHASHI, *Barhebraeus: A Bio-bibliography*, Piscataway.

WRIGHT 1870-1872 : William WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired since the Year 1838*, I-III, London.

Textes grecs traduits en syriaque

G1. TITUS DE BOSTRA, *Contre les manichéens*

Date : entre 361 et 364.

Date de la traduction : fin du IVe-début du Ve siècle.

Titre de l'œuvre en syriaque : ܟܬܒܐ ܕܬܝܛܘܣ ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܒܨܪ̈ܐ ܥܠ ܡܢܝ̈ܟܝ̈ܐ

Identifiant dans une autre Clavis : CPG 3575.

Type de texte : traité de réfutation.

Religion source : christianisme de la Grande Église.

Religion cible : manichéisme.

Thèmes de la controverse : conception de la divinité, mythe du salut cosmologique, origine du mal et doctrine du libre arbitre, interprétations de l'Ancien et du Nouveau testament.

Édition et traduction :
- Agathe Roman, Paul-Hubert Poirier, Éric Crégheur & José Declerck (éds), *Titi Bostrensis Contra Manichaeos libri IV*, Turnhout, 2013 (CCSG 82).
- Agathe Roman, Thomas S. Schmidt & Paul-Hubert Poirier (trad.), Titus de Bostra, *Contre les manichéens*, introduction, traduction, notes et index, Turnhout, 2015 (Corpus Christianorum in translation 21).

Témoin manuscrit : BL Add. 12 150 (copié à Édesse en 411).

Études sur le texte :
- Nils A. Pedersen, *Demonstrative Proof in Defence of God: A Study of Titus of Bostra's Contra Manichaeos: The Work's Sources, Aims and Relation to its Contemporary Theology*, Leiden – Boston, 2004 (Nag Hammadi and Manichaean Studies 56).
- Paul-Hubert Poirier, « Pour une étude des citations bibliques contenues dans le *Contra Manichaeos* de Titus de Bostra », dans F. Briquel Chatonnet & M. Debié (éds), *Sur les pas des Araméens chrétiens : mélanges offerts à Alain Desreumaux*, Paris, 2010 (Cahiers des études syriaque 1), p. 373-382.
- Paul-Hubert Poirier, « Les matériaux manichéens dans le *Contre les manichéens* de Titus de Bostra : évaluation et commentaire », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE). Section des sciences religieuses* 119, 2010-2011, p. 143-148.

Description du contenu du texte : le texte contient la réfutation de la doctrine manichéenne en quatre livres, étayée par des arguments d'ordre rationnel et de bon sens (les « notions communes »), ainsi que par la Bible.

Postérité : cet ouvrage fut utilisé par Moïse bar Kepha (IX^e^ s.) et Jacques bar Šakko (XIII^e^ s.). Voir Nils A. Pedersen, « Titus of Bostra in Syriac Literature », *Laval théologique et philosophique* 62, 2, 2006, p. 359-367 et Flavia Ruani, « Sur les traces syriaques des manichéens : les réfutations de Moïse bar Kepha (IX^e^s.) et de Jacques bar Šakko (XIII^e^ s.) », dans A. Van den Kerchove & L. G. Soares Santoprete (éds), *Gnose et manichéisme : entre les oasis d'Égypte et la Route de la soie : hommage à Jean-Daniel Dubois*, Turnhout (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses 147), p. 299-332 *(à paraître)*.

[*Auteur de la notice* : Flavia Ruani]

G2. Épiphane de Salamine, *Anakephalaiosis*

Date : 374.

Date de la traduction : t.a.q. 562 (date du témoin manuscrit).

Titre de l'œuvre en syriaque : *Écrit du bienheureux Épiphane évêque de Chypre, sur les diverses opinions des hérésies qui existèrent avant la manifestation de Notre-Seigneur dans le corps et toutes celles qui suivirent son ascension, qui sont <au nombre> de quatre-vingts.*

ܟܬܒܐ ܕܡܪܝ ܐܦܝܦܢܝܘ ܐܦܣܩܦܐ ܕܩܘܦܪܘܣ ܥܠ ܫܬܝܢ ܕܥܐ ܕܗܘ ܩܕܡ ܡܬܓܠܝܬܗ ܕܡܪܢ ܒܦܓܪܐ ܘܕܟܠ ܗܢܘܢ ܕܗܘ ܒܬܪܗ ܥܠ ܣܠܩܗ ܕܐܝܟ ܡܢܐ ܗܘ ܕܐܝܬ ܒܗ ܬܫܥܝܢ ܘܬܪܬܝܢ ܗܪܣܝܣ.

Identifiant dans une autre Clavis : CPG 3745.

Type de texte : catalogue d'hérésies.

Religion source : christianisme de la Grande Église.

Religions cibles : 80 « hérésies », avant et après la venue du Christ, comprenant les juifs et les hérésies « traditionnelles », dont celle du gnostique Valentin, d'Arius, de Bardesane et de Mani.

Thèmes de la controverse : doctrines et pratiques considérées comme déviantes par rapport au christianisme de la Grande Église (interprétation des Écritures, sacrements, conception du Christ et de la Trinité, etc.).

Incipit : après la liste des noms des 80 hérésies, le texte commence par : ܡܬܚܕ ܡܝܡܪ ❖ ܚܕܝܬܐ ❖

Édition et traduction : la version syriaque est inédite et non traduite. Pour une traduction anglaise récente de l'ouvrage original grec, voir Frank Williams, *The Panarion of Epiphanius of Salamis, second revised edition*, 2 vol., Leiden – Boston, 2013.

Témoin manuscrit : BL Add. 12 156 (copié en 562).

Études sur le texte :
- Luise Abramowski, « Die Anakephalaiosis zum Panarion des Epiphanius in der Handschrift Brit. Mus. Add. 12156 », *Le Muséon* 96, 1983, p. 217-230.
- *Ead.*, « Zur geplanten Ausgabe von Brit. Mus. add. 12156 in Texte und Textkritik: Eine Aufsatzsammlung », dans J. Dummer (éd.), *Texte und Textkritik: Einer Aufsatzsammlung*, Berlin, 1987 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 133), p. 23-28.

Description du contenu du texte : ce catalogue d'hérésies reprend sous forme abrégée le *Panarion* d'Épiphane, et décrit les doctrines et les pratiques de 80 erreurs, depuis le paganisme jusqu'aux messaliens. La traduction syriaque est très fidèle à l'original grec.

Postérité : ce catalogue d'hérésies est l'une des sources du catalogue de Jacques bar Šakko, *Livre des Trésors II, Sur l'Incarnation* (composé en 1231). Par ailleurs, la notice antimanichéenne contenue dans le *Panarion* LXVI d'Épiphane qui cite les *Acta Archelai* (un ouvrage antimanichéen écrit à l'origine en grec avant 348 mais survivant seulement en latin), a été reprise par Théodore bar Koni, *Livre des scholies* XI, en ce qui concerne la biographie fictive de Mani. Néanmoins, les versions syriaques du *Panarion* et des *Acta Archelai* demeurent inconnues.

[*Auteur de la notice* : Flavia Ruani]

G3. Sévère d'Antioche

a. Homélie cathédrale CXXIII

Date : 518.

Date de la traduction : traduction par Paul de Callinice en 528, puis révisée par Jacques d'Édesse dans la seconde moitié du VII[e] siècle.

Titre de l'œuvre en syriaque : *Cent-vingt-troisième homélie. Homélie catéchétique qui a pour sujet et pour thème la confession de foi orthodoxe, mais qui traite surtout de l'horrible impiété des manichéens.*

ܡܡܠܬܐ ܕܥ ܡܠܬܐ . ܡܫܡܫܢܝܬܐ ܡܝܡܪܐ : ܡܠܠܐ ܥܡ ܡܥܢܝܢ ܡܝܡܪܐ ܡܝܡܪܐ ܡܫܡܫܢܝܬܐ ܡܝܡܪܐ ܕܡܫܡܫ ܒܗ ܥܩܪ ܕܡܗܝܡܢܘܬܐ ܕܬܪܝܨ

Thèmes de la controverse : dualisme, cosmogonie, agencement spatial des deux principes manichéens.

Éditions et traductions :
- Marc-Antoine Kugener & Franz Cumont (éd. et trad.), *Recherches sur le manichéisme. 2, Extrait de la CXXIII^e homélie de Sévère d'Antioche*, Bruxelles, 1912.
- Maurice Brière (éd. et trad.), *Les Homiliae cathedrales de Sévère d'Antioche : traduction syriaque de Jacques d'Édesse (suite). Introduction générale à toutes les homélies ; Homélies CXX à CXXV*, Paris, 1960 (PO 29), p. 124-189.

Études sur le texte :
- Sarah Clackson, Erica Hunter & Samuel N. C. Lieu (éds), *Dictionary of Manichaean Texts. 1, Texts from the Roman Empire (Texts in Syriac, Greek, Coptic and Latin)*, Turnhout, 1998.
- Frédéric N. Alpi, « Les Manichéens et le manichéisme dans les *Homélies cathédrales* de Sévère d'Antioche (512-518) : observations sur l'*HC* 123 et sur quelques passages négligés », *Aram* 16, 2004, p. 233-243.
- John C. Reeves, « Further Textual Evidence Pertaining to the Enigmatic "Mani-Citations" of Severus of Antioch », *Open Theology* 1, 1, 2015, p. 436-444.

Description du contenu du texte : homélie prononcée à Antioche le 11 avril 518 contenant une réfutation de la doctrine manichéenne de la divinité, en particulier la croyance en deux principes coéternels, occupant un espace. Le texte cite notamment des passages manichéens originels qui sont réfutés ensuite par des arguments évoquant la raison et opposant la croyance dans un dieu unique.

Postérité : cette homélie fut la source des notices sur Mani et le manichéisme chez les chroniqueurs plus tardifs : la *Chronique maronite* (VII^e siècle) ; Michel le Syrien, *Chronique* VI, 9 et Barhebraeus, *Chronique ecclésiastique* I, 17, en syriaque, mais aussi Agapius de Mabboug et la *Chronique de Séert* en arabe.

[*Auteur de la notice* : Flavia Ruani]

b. Première lettre à Julien

Date : 523 ou 524.

Date de la traduction : par Paul de Callinice, en 528.

Identifiant dans une autre Clavis : CPG 7026.

Type de texte : lettre à contenu théologique.

Religion source : christianisme antichalcédonien « corruptibiliste ».

Religion cible : christianisme antichalcédonien « incorruptibiliste » défendu par Julien d'Halicarnasse.

Thèmes de la controverse : l'incorruptibilité du corps du Christ, l'incorruptibilité des corps d'Adam et d'Ève.

Incipit : ܚܕ ܒ ܡܕܡ ܡܚܠ ܗܫܫܘܬ ܡܫܝܚܐ

Édition et traduction : Robert Hespel (éd. et trad.), Sévère d'Antioche, *La polémique antijulianiste*, Louvain (CSCO 244-245, Syr. 104-105), 1964, p. 8-9 T, p. 6-7 V.

Témoins manuscrits : Vat. sir. 140 ; BL Add. 17 200.

Études sur le texte :
- René Draguet, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*, Louvain, 1924, p. 18-25.

– Aloys GRILLMEIER (& Theresia HAINTHALER), *Christ in Christian Tradition. 2, 2, The Church of Constantinople in the Sixth Century* (trad. angl. par Pauline Allen & John Cawte), London, 1995, p. 79-111.
– Yonatan MOSS, *Incorruptible Bodies: Christology, Society and Authority in Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles, 2016 (Christianity in Late Antiquity 1), p. 21-43.

[*Auteur de la notice* : Yonatan Moss]

c. Deuxième lettre à Julien

Date : 523 ou 524.

Date de la traduction : par Paul de Callinice, en 528.

Identifiant dans une autre Clavis : CPG 7026.

Type de texte : lettre à contenu théologique.

Religion source : christianisme antichalcédonien « corruptibiliste ».

Religion cible : christianisme antichalcédonien « incorruptibiliste » défendu par Julien d'Halicarnasse.

Thèmes de la controverse : l'incorruptibilité du corps du Christ, l'incorruptibilité des corps d'Adam et d'Ève.

Incipit : ܗܕܐ ܡܫܠܡ ܒܟܬܒܝ ܒܟܬܒܐ ܥ ܡܝܡܪ ܠ ܒܝܘܠܝܢ ܚܝܠ

Édition et traduction : Robert Hespel (éd. et trad.), Sévère d'Antioche, *La polémique antijulianiste*, Louvain (CSCO 244-245, Syr. 104-105), 1964, p. 10-19 T, p. 8-14 V.

Témoins manuscrits : Vat. sir. 140 ; BL Add. 17 200.

Études sur le texte :
– René DRAGUET, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*, Louvain, 1924, p. 18-25.
– Aloys GRILLMEIER (& Theresia HAINTHALER), *Christ in Christian Tradition. 2, 2, The Church of Constantinople in the Sixth Century* (trad. angl. par Pauline Allen & John Cawte), London, 1995, p. 79-111.
– Yonatan MOSS, *Incorruptible Bodies: Christology, Society and Authority in Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles, 2016 (Christianity in Late Antiquity 1), p. 21-43.

[*Auteur de la notice* : Yonatan Moss]

d. Critique du Tome de Julien

Date : 523 ou 524.

Date de la traduction : par Paul de Callinice, en 528.

Identifiant dans une autre Clavis : CPG 7027.

Type de texte : écrit théologique.

Religion source : christianisme antichalcédonien « corruptibiliste ».

Religion cible : christianisme antichalcédonien « incorruptibiliste » défendu par Julien d'Halicarnasse.

Thèmes de la controverse : l'incorruptibilité du corps du Christ, l'incorruptibilité des corps d'Adam et d'Ève.

Incipit : ܐܦ ܚܒܝܒܝ ܡܫܝܚܐ ܡܫܬܚ ܡܝܬ ܥ ܡܫܠܡ ܡܘܬܐ

Édition et traduction : Robert Hespel (éd. et trad.), Sévère d'Antioche, *La polémique antijulianiste*, Louvain (CSCO 244-245, Syr. 104-105), 1964, p. 20-205 T, p. 15-158 V.

Témoins manuscrits : Vat. sir. 140 ; Vat. sir. 255 ; BL Add. 17 200.

Études sur le texte :
- René Draguet, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*, Louvain, 1924, p. 25-31.
- Aloys Grillmeier (& Theresia Hainthaler), *Christ in Christian Tradition. 2, 2, The Church of Constantinople in the Sixth Century* (trad. angl. par Pauline Allen & John Cawte), London, 1995, p. 79-111.
- Yonatan Moss, *Incorruptible Bodies: Christology, Society and Authority in Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles, 2016 (Christianity in Late Antiquity 1), p. 21-43.

[*Auteur de la notice* : Yonatan Moss]

e. Réfutation des propositions hérétiques

Date : 523 ou 524.

Date de la traduction : par Paul de Callinice, en 528.

Identifiant dans une autre Clavis : CPG 7028.

Type de texte : écrit théologique.

Religion source : christianisme antichalcédonien « corruptibiliste ».

Religion cible : christianisme antichalcédonien « incorruptibiliste » défendu par Julien d'Halicarnasse.

Thèmes de la controverse : l'incorruptibilité du corps du Christ, l'incorruptibilité des corps d'Adam et d'Ève.

Incipit : ܗܠܠܝܢ ܪܥܝܢܐ ܗܢܐ ܡܢ ܚܣܕܐ ܕܐ ܚܢ ܫܟܝܠܐ ܐܢܐ ܗܘ ܕܐ ܡܢ ܡܠܬܐ ܕܐ ܚܢ ܡܣܟܠ ܗܠܝܢ ܕܐ ܡܢ ܡܠܬܐ ܗܘ ܕܐ ܚܢ.

Édition et traduction : Robert Hespel (éd. et trad.), Sévère d'Antioche, *La polémique antijulianiste*, Louvain (CSCO 244-245, Syr. 104-105), 1964, p. 279-304 T, p. 163-214 V.

Témoins manuscrits : Vat. sir. 140 ; Vat. sir. 255 (incomplet) ; BL Add. 14 529.

Études sur le texte :
- René Draguet, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*, Louvain, 1924, p. 31-32.
- Aloys Grillmeier (& Theresia Hainthaler), *Christ in Christian Tradition. 2, 2, The Church of Constantinople in the Sixth Century* (trad. angl. par Pauline Allen & John Cawte), London, 1995, p. 79-111.
- Yonatan Moss, *Incorruptible Bodies: Christology, Society and Authority in Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles, 2016 (Christianity in Late Antiquity 1), p. 24.

[*Auteur de la notice* : Yonatan Moss]

f. Contre les Additions de Julien

Date : 525 ou 526.

Date de la traduction : par Paul de Callinice, en 528.

Identifiant dans une autre Clavis : CPG 7029.

Type de texte : écrit théologique.

Religion source : christianisme antichalcédonien « corruptibiliste ».

Religion cible : christianisme antichalcédonien « incorruptibiliste » défendu par Julien d'Halicarnasse.

Thèmes de la controverse : l'incorruptibilité du corps du Christ, l'incorruptibilité des corps d'Adam et d'Ève.

Incipit : ܗܘܬ ܒܫܪܟ ܐܠܐ ܡܕܝܢܬܐ ܕܐܠܗܐ ܐܝܬ ܒܗ ܐܠܗܐ ܕܐܝܬ ܒܗ ܐܠܗܐ ܕܠܒܪ ܡܕܝܢܬܐ ܕܐܠܗܐ

– Caspar D. M. Müller, « Damian, Papst und Patriarch von Alexandrien », *Oriens Christianus* 70, 1986, p. 118-142.
– Lionel Wickham, « Schism and reconciliation in a sixth-century Trinitarian dispute: Damian of Alexandria and Peter of Callinicus on properties, roles and relations », *International Journal for the Study of the Christian Church* 8, 2008, p. 3-15.

[*Auteur de la notice* : Yonatan Moss]

Textes syriaques

S1. [Bardesane d'Édesse, *Dialogues contre Marcion*]

Date : 154-222.

Titre de l'œuvre : texte perdu. Le titre donné par Eusèbe est : κατὰ Μαρκίωνα διάλογοι.

Source : Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* IV, 30.

Type de texte : dialogue philosophique antihérétique.

Religion source : école chrétienne de Bardesane.

Religion cible : marcionisme.

Thème de la controverse : dualisme théologique (?)

Études sur le texte :
– Han J. W. Drijvers, *Bardaiṣan of Edessa*, Assen, 1966.
– Ilaria Ramelli, *Bardaisan of Edessa: A Reassessment of the Evidence and a New Interpretation*, Piscataway, 2009 (Gorgias Eastern Christian Studies 22).

Notes : les *dialogoi* sont seulement mentionnés dans la notice qu'Eusèbe donne sur l'activité antihérétique de Bardesane.

[*Auteur de la notice* : Alberto Camplani]

S2. Aphraate, *Exposés*

Siècle : IV^e^ siècle : 336/7 (*Exposés* 1-10), 343/4 (11-22), et 345 (23).

Type de texte : traités homilétiques.

Religion source : christianisme.

Religion cible : judaïsme.

Thèmes de la controverse : circoncision, Pâques, le Shabbat, les lois alimentaires juives, l'élection des juifs, réponses aux critiques sur le célibat chrétien, explication de la raison pour laquelle Dieu permet que les chrétiens souffrent.

Éditions :
– William Wright (éd.), *The Homilies of Aphraates, the Persian Sage, Edited from Syriac Manuscripts of the Fifth and Sixth Centuries in the British Museum, with an English Translation. 1, The Syriac Text*, London – Edinburgh, 1869.
– Jean Parisot (éd. et trad. lat.), *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, dans *Patrologia Syriaca. 1-2*, Parisiis, 1894-1907.

Témoins manuscrits : BL Add. 14 619, BL Add. 17 182, BL Or. 1 017, Rich 7 197.

Traductions :
- Marie-Joseph Pierre (trad. franç.), Aphraate le Sage Persan, *Les exposés*, 2 vol., Paris, 1988-1989 (Sources chrétiennes 349, 359).
- Peter Bruns, Aphrahat, *Unterweisungen*, Freiburg im Breisgau – New York, 1991 (Fontes Christiani 5, 1-2).
- Kuriakose Antony Valavanolickal (trad. angl.), Aphrahat, *Demonstrations*, Kottayam, 2005 (Mōrān ʾEthʾō 23-24).
- Adam Lehto, *The Demonstrations of Aphrahat, the Persian Sage*, Piscataway NJ, 2010 (Gorgias Eastern Christian Studies 27).

Études sur le texte :
- Frank Gavin, « Aphraates and the Jews », *Journal of the Society of Oriental Research* 7, 3-4, 1923, p. 95-166.
- Augustus Spijkerman, « Aphrahat der persische Weise und der Antisionismus », *Liber Annuus* 5, 1954-1955, p. 191-212.
- Jacob Neusner, *Aphrahat and Judaism: The Christian-Jewish Argument in Fourth-Century Iran*, Leiden, 1971.
- John G. Snaith, « Aphrahat and the Jews », dans J. Adney Emerton & S. C. Reif (éds), *Interpreting the Hebrew Bible: Essays in Honour of E. I .J. Rosenthal*, Cambridge, 1982, p. 235-250.
- Naomi Koltun-Fromm, « A Jewish-Christian Conversation in Fourth-Century Persian Mesopotamia », *Journal of Jewish Studies* 47, 1, 1996, p. 45-63.
- Adam H. Becker, « Anti-Judaism and Care for the Poor in Aphrahat's Demonstration 20 », *Journal of Early Christian Studies* 10, 3, 2002, p. 305–327.
- Marie-Joseph Pierre, « Thèmes de la controverse d'Aphraate avec les tendances judaïsantes de son Église », dans C. Jullien (éd.), *Controverses des chrétiens dans l'Iran sassanide*, Paris, 2008 (Studia Iranica. Cahier 36. Chrétiens en terre d'Iran 2), p. 115-128.
- Elena Narinskaya, *Ephrem, a "Jewish' sage": A Comparison of the Exegetical Writings of St. Ephrem the Syrian and Jewish Traditions*, Turnhout, 2010 (Studia Traditionis Theologiae, Explorations in Early and Medieval Theology 7).

Versions en d'autres langues : version arménienne. Voir Guy Lafontaine (éd.), *La version arménienne des œuvres d'Aphraate le Syrien*, Louvain, 1977, 1979, 1980 (CSCO 382-383, 405-406, 432-424, Arm. 7-12).

Description du contenu du texte : l'ouvrage se compose de 23 exposés. On peut trouver des propos antijuifs dans l'ensemble de l'ouvrage, mais les *Exposés* 11-13, 15-19 et 21 contiennent des polémiques explicites contre le judaïsme, y compris des réponses à des critiques que les juifs auraient faites au christianisme. Les *incipit* des *Exposés* forment un acrostiche alphabétique, et il semble que l'ouvrage ait été retravaillé par endroits. Les informations sur l'auteur sont peu nombreuses et nous ne savons pas beaucoup non plus sur la provenance précise du texte. L'ouvrage contient de nombreux parallèles avec le matériau midrashique juif, et l'approche aux Écritures ainsi que l'argumentation ressemblent parfois de près à ce que l'on trouve dans la littérature rabbinique.

[*Auteur de la notice* : Adam H. Becker]

S3. Éphrem de Nisibe, *Hymnes contre les hérésies*

Titre : *Hymnes contre les doctrines erronées/Hymnes contre les hérésies*

ܡܐܡܪ ܥܠ ܕܚܠܦ ܗܠܝܢ ܕܫܩܠ ܗܘ ܒܗ ܒܗܪܣܝܐ ܘܒܡܕܪܫ ܕܥܠ ܗܠܝܢ

Siècle : IVe siècle.

Type de texte : Hymnes, poésie.

Religion source : christianisme de la Grande Église.

Religions cibles : manichéisme, doctrine de Bardesane, doctrine de Marcion, judaïsme, doctrine chaldéenne, autres courants chrétiens considérés comme hérétiques (ariens, messaliens, etc.).

Thèmes de la controverse : doctrine astrologique, unicité/pluralité d'êtres divins, libre arbitre et théodicée, conception de la divinité, organisation ecclésiastique et sacrements.

Édition et traduction : Edmund Beck (éd. et trad. all.), *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra Haereses*, Louvain, 1957 (CSCO 169-170, Syr. 76-77).

Témoins manuscrits : Vat sir. 111, BL Add. 12 176, BL Add. 17 141, BL Add. 14 574.

Études sur le texte :
- Phil J. Botha, « The Poetic Face of Rhetoric: Ephrem's Polemics against the Jews and Heretics in *Contra Haereses* XXV », *Acta patristica et Byzantina* 2, 1991, p. 16-36.
- Sidney H. Griffith, « Setting Right the Church of Syria: Saint Ephraem's *Hymns against Heresies* », dans W. Klingshirn & M. Vessey (éd.), *The Limits of Ancient Christianity: Essays on the Late Antique Thought and Culture in Honor of R. A. Markus*, Ann Arbor, 1999, p. 97-114.
- Sidney H. Griffith, « The Marks of the "True Church" According to Ephraem's *Hymns Against Heresies* », dans G. J. Reinink & A. C. Klugkist (éds), *After Bardaisan: Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers*, Leuven, 1999, p. 125-140.
- Sidney H. Griffith, « The Thorn among the Tares: Mani and Manichaeism in the Works of St. Ephraem the Syrian », *Studia patristica* 35, 2001, p. 403-35.
- Sidney H. Griffith, « Christianity in Edessa and the Syriac-Speacking World: Mani, Bar Daysan, and Ephraem; the Struggle for Allegiance on the Aramean Frontier », *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 2, 2002, p. 5-20.
- Phil J. Botha, « The Textual Strategy of Ephrem the Syrian's Hymn *Contra Haereses* I », *Acta patristica et Byzantina* 15, 2004, p. 57-75.
- Sidney H. Griffith, « St. Ephraem, Bar Dayṣān and the Clash of *Madrāshê* in Aram: Readings in St. Ephraem's *Hymni contra Haereses* », *The Harp* 21, 2006, p. 447-472.
- Flavia Ruani, *Le manichéisme vu par Éphrem le Syrien : analyse d'une réfutation doctrinale*, thèse de doctorat, École pratique des hautes études, Paris, 2012.

Description du contenu : recueil de 56 hymnes, composés dans un mètre variable, visant une variété d'adversaires religieux dénoncés en tant qu'hérétiques à plusieurs égards. Le but de l'œuvre est de promouvoir une vision « orthodoxe » de l'Église, en harmonie avec le concile de Nicée, au sujet de la conception de Dieu, de l'homme et du salut, ainsi que de l'organisation hiérarchique de la communauté et de la valeur rédemptrice des sacrements. Les hymnes présentent une séparation nette entre les membres de l'« Église de vérité » et les « doctrines erronées », afin de créer des frontières confessionnelles qui n'étaient pas historiquement en place au IVe siècle.

[*Auteur de la notice* : Flavia Ruani]

S4. Éphrem de Nisibe, *Réfutations en prose contre Mani, Marcion et Bardesane*

Titre de l'ouvrage : *Réfutations (discours/lettres) contre les doctrines erronées*

ܟܬܒܐ ܕܡܐܡܪ̈ܐ ܕܡܫܬܐ ܕܡܪܝ ܐܦܪܝܡ / ܡܐܡܪ̈ܐ ܕܡܫܬܐ

La forme donnée par W. Wright dans son catalogue (p. 408) est la suivante : ܟܬܒܐ ܕܡܐܡܪ̈ܐ ܕܡܫ[ܬܐ] ܕܡܪ ܐ[ܦ]ܪ̈ܝ ܕܗ̈ܘ ܕܡܬܩܪ̈ܝ ܥܠ ܗ̈ܘ ܕܡܫܬ[ܐ] ܕܡܪ ܐ[ܦ]ܪ̈ܝ
Le titre est général : il s'agit d'une collection de traités divers d'Éphrem (dans Overbeck, p. 21, nous lisons : « Volume de discours choisis du saint Mar Ephrem »

ܡܐܡܪ ܥܠ ܡܕܒܪܢܐ ܡܚܝܕ ܡܐܡܪܐ ܕܡܫܬܐ), avec des titres différents : au début, cinq discours/lettres d'Éphrem à Hypatius sur les doctrines erronées, disposés selon un acrostiche alphabétique composant le nom de l'auteur (*ʾprym*) ; puis un traité contre l'œuvre « Domnus » de Bardesane ; trois discours contre Marcion ; des strophes contre Bardesane ; un traité sur la virginité, non hérésiologique ; un discours contre Mani.

Titre de chaque texte : voici la liste des titres, des *incipit* et des *explicit* (O = édition d'Overbeck ; PR = *Prose Refutations*) :

1. Titre (O. p. 21) : Premier discours contre les doctrines erronées	ܡܐܡܪ ܩܕܡܝܐ ܕܡܪܕ <ܡܐܡܪܐ> ܕܟܠܝܐ
Incipit (lettre *aleph*)	ܐ ܡܐܡܪ ܠܡܦܠܝܣ ܚܕ ܥܠ
Explicit (« Le premier discours contre les doctrines trompeuses est fini »)	ܡܐܡܪ ܩܕܡܝܐ ܕܡܪܕ ܡܐܡܪ ܥܠ ܬܥܠ
2. Titre (PR I, p. 1) : Deuxième <discours> à Hypatius <contre> Mani, Marcion et Bardesane	ܡܦܣܩܘܢ ܗܕܐ ܬܪܝܢ <ܡܐܡܪܐ> ܕܐܡܪ <ܥܠ> ܡܢܝ ܘܡܪܩܝܘܢ ܘܒܪ ܕܨܢ.
Incipit (lettre *pe*)	❖ ܡܐܡܪ ܐܝܟ ܡܢ ܕܐܝܢ ܒܪܕܨܢ ܦ
Explicit (« Le deuxième discours est fini »)	ܬܪܝܢ ܡܐܡܪ ܥܠ
3. Titre (PR I, p. 44) : Troisième discours contre les doctrines erronées	ܡܐܡܪ ܩܕܡܝܐ ܕܡܪܕ ܡܐܡܪ
Incipit (lettre *resh*)	ܪ ܐ ܠ ܐܝܟ ܕܗܘ
Explicit (« Le troisième discours est fini »)	ܡܫܠܫ ܡܐܡܪ ܥܠ
4. Titre (PR I, p. 90) : Quatrième discours contre les doctrines erronées	ܡܐܡܪ ܩܕܡܝܐ ܕܡܪܕ ܡܐܡܪ ܥܠ ܬܠܬ
Incipit (lettre *yod*)	ܝ ܡܕܡ ܒܪܫܝܬ ܗܘܐ
Explicit (« Le quatrième discours est fini »).	ܪܒܝܥܝ ܡܐܡܪ ܥܠ
5. Titre (PR I, p. 123) : Cinquième discours contre les doctrines erronées	ܡܐܡܪ ܩܕܡܝܐ ܕܡܪܕ ܡܐܡܪ ܥܠ ܬܠܬ.
Incipit (lettre *mim*)	ܡ ܡܫܝܚ ܒܝ ܡܫܬܥܐ ܒܪ
Explicit (« Le cinquième discours à Hypatius contre les doctrines erronées est fini »)	ܗܕܐ ܡܐܡܪ ܣܝܡ ܡܐܡܪ ܥܠ ܠܡܦܠܝܣ ܡܐܡܪ ܩܕܡܝܐ ܕܡܪܕ ܡܐܡܪ ܥܠ ܬܠܬ
6. Titre (PR II, p. 1) : Discours fait par le saint Mar Ephrem contre le discours appelé « Domnus » prononcé par Bardesane contre ceux de Platon (platonistes).	ܡܐܡܪ ܩܕܡܝܐ ܕܡܪ ܐܦܪܡ ܥܠ ܡܐܡܪ ܕܐܡܪ ܕܕܨܢ ܒܪ ܕܨܢ ܥܠ ܡܐܡܪ ܕܐܡܪ ܕܦܠܛܘܢ ܠܐܡܪ ܕܐܡܪ ܕܗܘ ܠܦܠܛܝ
Incipit	ܕ ܕܡܝܢ ܐܡ ܕ
Explicit (« Le discours dit contre Bardesane est fini »)	ܡܐܡܪ ܥܠ ܕܐܡܪ ܠܐܡܪ ܕܨܢ ܡܐܡܪ ܥܠ
7. Titre (PR II, p. 50) : À nouveau contre les doctrines.	ܡܐܡܪ ܩܕܡܝܐ ܕܐܡܪ ܕܗܘ
Incipit	ܠܡܐ ܕܐܡܪ ܡܐܡܪ ܡܫܝܚ ܡܐ
Explicit (« Le discours contre les doctrines est fini »)	ܡܐܡܪ ܩܕܡܝܐ ܕܐܡܪ ܥܠ
8. Titre (PR II, p. 103) : À nouveau discours contre Marcion	ܡܐܡܪ ܩܕܡܝܐ ܕܐܡܪ ܕܗܘ ܡܪܩܝܘܢ
Incipit	....ܠ... ܗܘ
Explicit (« Le discours contre Marcion est fini »)	ܡܐܡܪ ܩܕܡܝܐ ܕܐܡܪ ܥܠ ܡܪܩܝܘܢ

9. Titre (PR II, p. 117) : À nouveau discours contre Marcion	ܡܐܡܪܐ ܚܕܬܐ ܕܡܪܩܘܢ ܐܚܪܢܐ
Incipit	ܡܢ ܫܘܪܝܐ ܕܐܝܟ ܕܐܡܪ ܐܢܐ
Explicit (« Le discours contre Marcion est fini »)	ܣܠܩ ܡܐܡܪܐ ܚܕܬܐ ܕܡܪܩܘܢ ܐܚܪܢܐ
10. Titre (PR II, p. 143) : « Discours contre Bardesane »	ܡܐܡܪܐ ܕܡܪ ܒܪܕܨܢ
Incipit	ܒܪܕܨܢ ܡܢ
Explicit (« Le discours contre Bardesane est fini)	ܣܠܩ ܡܐܡܪܐ ܕܡܪ ܒܪܕܨܢ
11. Titre (PR II, p. 170) : Discours de Mar Ephrem sur la virginité	ܡܐܡܪܐ ܕܡܪ ܐܦܪܝܡ ܥܠ ܒܬܘܠܝܘܬܐ
Incipit	ܐܢܐ ܥܒܕ ܡܢ ܫܘܪܝܐ ܐܝܟ ,ܡܫܝܚܐ
Explicit : (« Le discours sur la virginité est fini »)	ܣܠܩ ܡܐܡܪܐ ܕܥܠ ܒܬܘܠܝܘܬܐ
12. Titre (PR II, p. 190) : À nouveau discours contre Mani	ܡܐܡܪܐ ܚܕܬܐ ܕܡܢܝ
Incipit	ܡܢ ܐܠܗܐ
Explicit perdu	…

Siècle : IVe siècle.

Type de texte : onze traités hérésiologiques en prose *(memre)* et un texte en poésie.

Religion source : christianisme de la Grande Église.

Religions cibles : manichéisme, marcionisme, école de Bardesane.

Thèmes de la controverse : dualisme théologique (dithéisme) ; création du monde par Dieu ou des entités inférieures ; la matière ; anticosmisme ; anthropologie ; docétisme christologique ; négation de la résurrection ; canon biblique, exégèse des Écritures.

Éditions et traductions :

- Joseph Overbeck, *S. Ephraemi Syri Rabulae Episcopi Edesseni Balaei aliorumque opera selecta, e codicibus syriacis manuscriptis in Museo Britannico et Bibliotheca Bodleiana asservatis*, Oxford, 1865 (19 folios), p. 21-73.
- Charles W. Mitchell, Anthony A. Bevan, Francis C. Burkitt (éd. et trad.), *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, 2 vol., London – Oxford, 1912-1921 (88 folios).

Témoins manuscrits : une section du BL Add. 14 574 et l'ensemble de BL Add. 14 623 sont les deux parties d'un codex du VIe siècle contenant la collection des *Réfutations en prose* démembré très tôt en deux parties inégales :

- 19 folios furent préservés (BL Add. 14 574) et ont été retrouvés dans un monastère du Wadi Natrun (Deir al-Surian) au XIXe siècle : ils contiennent le *Premier* et une partie du *Deuxième discours à Hypatius*. Ils furent édités par J. Overbeck en 1865. Les autres traités, en écriture inférieure dans le palimpseste, furent publiés à deux reprises, en 1912 et en 1921, par C. W. Mitchell et F. C. Burkitt. Voir WRIGHT 1870-1872, vol. II, p. 407-408.
- 88 folios (BL Add. 14 623) furent lavés pour en effacer le texte, puis réutilisés en Égypte (Thébaïde), en 823, par un moine, Aaron, originaire de Dara (Mésopotamie), pour y transcrire d'autres textes. Ce moine eut l'idée de reproduire l'un des traités conservés dans la deuxième partie du codex, le *Traité sur la virginité*, avant de l'effacer.

Études sur le texte : les deux études les plus importantes sont celle de Francis C. BURKITT, *Introductory essay*, p. CXI-CLXIV dans le vol. II de l'édition de Charles W. Mitchell, Anthony A. Bevan & Francis C. Burkitt ; et celle de Flavia RUANI, *Le manichéisme vu par*

Éphrem le Syrien : analyse d'une réfutation doctrinale, thèse doctorale, École pratique des hautes études, Paris, 2012, avec analyse rhétorique des traités contre Mani.

Des notes sur la valeur documentaire de ces traités se trouvent dans :

- Edmund Beck, « Ephraems Brief an Hypatios », *Oriens Christianus* 58, 1974, p. 76-120.
- *Id.*, « Ephräms Rede gegen eine philosophische Schrift des Bardaisan », *Oriens Christianus* 60, 1976, p. 24-68.
- Alberto Camplani, « Note bardesanitiche », *Miscellanea Marciana* 12, 1997, p. 11-43.
- *Id.*, « Rivisitando Bardesane: note sulle fonti siriache del bardesanismo e sulla sua collocazione storico-religiosa », *Cristianesimo nella storia* 19, 1998, p. 519-596.
- John C. Reeves, « Manichaean Citations from the Prose Refutations of Ephrem », dans P. Mirecki & J. Bedhun (éds), *Emerging From Darkness: Studies in the Recovery of Manichaean Sources*, Leiden – New York – Köln, 1997, p. 217-288.

Description du contenu : l'ensemble peut être qualifié comme une collection de traités de controverse contre les trois hérésies présentes à Édesse et Nisibe, de Marcion, Bardesane et Mani. Les cinq discours à Hypatios (nos 1-5) traitent de la cosmogonie, l'anthropologie et l'exégèse de Mani, Marcion et Bardesane. Le traité no 6 porte sur des questions philosophiques proposées par Bardesane dans son traité contre les platoniciens (la réalité des notions et des paroles). Les trois traités contre Marcion (nos 7-9) concernent des questions d'exègese des évangiles et la relation entre le Dieu inconnu et le Dieu créateur. Le traité contre Bardesane (no 10) concerne la doctrine de la résurrection. Le dernier traité sur Mani attaque l'ontologie manichéenne et bardesanite, et traite de questions de langue.

[*Auteur de la notice* : Alberto Camplani]

S5. Éphrem de Nisibe (et son école), *Commentaire de l'Évangile concordant*

Titre : titre syriaque perdu, voir titre arménien plus bas.

Siècle : IVe siècle.

Type de texte : commentaire en prose du *Diatessaron*.

Religion source : christianisme.

Religions cibles : marcionisme, école de Bardesane, arianisme.

Thèmes de la controverse : dualisme théologique (dithéisme) ; création du monde par Dieu ou des entités inférieures ; anticosmisme ; anthropologie ; docétisme christologique ; négation de la résurrection ; canon biblique, exégèse des Écritures.

Incipit : perdu en syriaque ; en arménien : Զի զգեցաւ տէր մեր զմարմինն

Éditions :

- Louis Leloir (éd.), Saint Éphrem, *Commentaire de l'Évangile concordant. Texte syriaque (manuscript Chester Beatty 709)*, Dublin, 1963 (Chester Beatty Monographs 8).
- Pedro Ortiz de Valdivieso, « Un nuevo fragmento siríaco del Comentario de san Efrén al Diatésaron (PPalau-Rib. 2) », *Studia papyrologica* 5, 1966, p. 7-17.
- Louis Leloir (éd.), Saint Éphrem, *Commentaire de l'Évangile concordant. Texte syriaque (manuscript Chester Beatty 709). 2, Folios Additionnels*, Louvain 1990 (Chester Beatty Monographs 8).

Témoins manuscrits : Chester Beatty 709 (provenance : Deir al-Surian) ; folio du même codex à Barcelone (PPalau-Rib. 2). Version arménienne : Mechitar 452 et 312 ; Escorial Ψ.II.9.

Traductions :
- Louis Leloir, Éphrem de Nisibe, *Commentaire de l'Évangile concordant, ou Diatessaron, traduit du syriaque et de l'arménien*, introduction, traduction et notes, Paris, 1966 (Sources chrétiennes 121).
- Carmel McCarthy (trad. angl.), *Saint Ephrem's Commentary on Tatian's Diatessaron: An English translation of Chester Beatty Syriac Ms 709 with introduction and notes*, Oxford, 1993 (Journal of Semitic Studies Supplement 2).
- Christian Lange (trad. all.), *Kommentar zum Diatessaron*, 2 vol., Turnhout, 2008 (Fontes christiani 54).

Études sur le texte :
- Louis Leloir, *Le témoignage d'Éphrem sur le Diatessaron*, Louvain, 1962 (CSCO 227, Subsidia 19).
- Christian Lange, *The Portrayal of Christ in the Syriac Commentary on the Diatessaron*, Lovanii, 2005 (CSCO 616, Subsidia 118).

Versions en d'autres langues : version arménienne.
Nom du traducteur : le *vardapet* Ananie (?)
Titre de l'œuvre : *Explication de l'évangile mixte.* ԱԵԿՆՈՒԹԻՒՆ ԱԻԵՏԱՐԱՄԻ ՀԱՄԱԲԱՐԲԱՌ
Édition et traduction : Louis Leloir, Saint Éphrem, *Commentaire de l'Évangile Concordant. Version arménienne*, Louvain, 1953 (CSCO 137, Arm. a,2).

Description du contenu : commentaire du *Diatessaron* de Tatien (appelé « évangile ») ; polémique contre l'arianisme, en particulier la doctrine subordinationiste que ferait du Fils une créature ; contre le marcionisme, en particulier l'opposition entre l'Ancien et le Nouveau Testament ; le dualisme théologique et le docétisme.

[*Auteur de la notice* : Alberto Camplani]

S6. *Exposition de l'Évangile*

Auteur : l'attribution à Éphrem de Nisibe est à rejeter.

Titre : œuvre perdue en syriaque, subsistant en arménien.

Siècle : IV^e^ siècle.

Type de texte : commentaire à l'Écriture, en particulier aux paraboles de Luc.

Religion source : christianisme.

Religion cible : marcionisme.

Thèmes de la controverse : Ancien et Nouveau Testaments ; Dieu utilise les métaphores de la création pour parler de la foi ; la vraie Église n'est pas schismatique.

Incipit : arménien : ԱՄԵՆԱՅՆ զոք

Édition et traduction : George A. Egan (éd. et trad. angl.), Saint Ephrem, *An Exposition of the Gospel*, Louvain, 1968 (*CSCO* 291-292, Arm. 5-6).

Témoins manuscrits : Mechitar 452 et 312 ; Escorial Ψ.II.9.

Études sur le texte :
- Erwin Preuschen, « Eine altkirchliche antimarkionitische Schrift unter dem Namen Ephräms », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 12, 1911, p. 243-269.
- Joseph Schäfers, *Eine altsyrische antimarkionitische Erklärung von Parabeln des Herrn und Zwei andere altsyrische Abhandlungen zu Texten des Evangeliums*, Münster, 1917 (Neutestamentliche Abhandlungen 6, 1-2).

– George A. Egan, « A Re-Consideration of the Authenticity of Ephrem's "An Exposition of the Gospel" », dans P. Granfield & J.A. Jungmann (éds), *Kyriakon: Festschrift Johannes Quasten*, Münster, 1970, p. 128-134.
– Bernard Outtier, « Une explication de l'Évangile attribuée à Saint Éphrem », *Parole de l'Orient* 1, 1970, p. 385-407.
– David Bundy, « The Anti-Marcionite Commentary on the Lucan Parables (Pseudo-Ephrem A): Images in Tension », *Le Muséon* 103, 1990, p. 111-123.

Version en d'autres langues : version arménienne.
Nom du traducteur : Ananie (?)
Titre de l'œuvre : *Exposition de l'évangile.* Թարգմանութիւն Աւետարանի

Description du contenu : œuvre exégétique consacrée aux paraboles évangéliques pour démontrer leur cohérence avec l'Ancien Testament et en proposer une interprétation morale, ecclésiologique et christologique ; le principe est que Jésus a utilisé les images de la création pour parler de la foi.

[*Auteur de la notice* : Alberto Camplani]

S7. *Martyre de Siméon bar Ṣabbaʿe*

Siècle : fin du IVe/début du Ve siècle.

Identifiant dans une autre Clavis : BHO 1117, SS 421, Brock 2008, 6.

Type de texte : hagiographique

Religion source : christianisme syro-oriental.

Religions cibles : judaïsme, zoroastrisme.

Thèmes de la controverse : supercherie des juifs, adoration idolâtre des éléments naturels de la part des zoroastriens.

Édition : Michael Kmoskó (éd.), S. Simeon Bar Ṣabbaʿe, *Martyrium et Narratio*, dans *Patrologia Syriaca. 1, 2*, Parisiis, 1907, p. 714-777.

Traduction : Kyle Smith (trad. angl.), *The Martyrdom and the History of Blessed Simeon bar Ṣabbaʿe*, Piscataway, 2014, p. 6-58.

Études sur le texte :
– Gernot Wiessner, *Zur Märtyrerüberlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II*, Göttingen, 1967.
– Karin Mosig-Walburg, « Christenverfolgung und Römerkrieg: Zu Ursachen, Ausmaß und Zielrichtung der Christenverfolgung unter Šāpūr II », *Iranistik* 7, 2005, p. 5-84.
– Richard E. Payne, *A State of Mixture: Christians, Zoroastrians, and Iranian Political Culture in Late Antiquity*, Berkeley, 2015.
– Kyle Smith, *Constantine and the Captive Christians of Persia: Martyrdom and Religious Identity in Late Antiquity*, Oakland, 2016.

Description du contenu : récit hagiographique du martyre de Siméon, évêque de Séleucie-Ctésiphon, en 344.

[*Auteur de la notice* : Richard Payne]

S8. *Doctrine d'Addaï*

Auteur : l'auteur se déclare à la fin du texte : « Laboubna, fils de Sénaq fils d'Abshadar, scribe du roi ».

Siècle : IVe-Ve siècle.

Type de texte : texte apocryphe (histoire).

Religion source : christianisme de la Grande Église.

Religions cibles : idolâtres et juifs, manichéens.

Thèmes de la controverse : concurrence avec le manichéisme sur les thèmes suivants : Addaï apôtre de Jésus/disciple de Mani, Jésus médecin/Mani médecin, promesse/lettres de Mani, portrait de Jésus/portrait de Mani, hiérarchie ecclésiastique.

Éditions et traductions :
- George Phillips (éd. et trad. angl.), *The Doctrine of Addai the Apostle*, London, 1876.
- Alain Desreumaux (trad.), *Histoire du roi Abgar et de Jésus : présentation et traduction du texte syriaque intégral de la Doctrine d'Addaï*, Turnhout, 1993 (Apocryphes. Collection de poche de l'AELAC 3).

Témoins manuscrits : Saint-Pétersbourg, syr. 4 (texte complet) et trois autres manuscrits partiels (voir ci-dessus Desreumaux 1993, p. 43-50).

Études sur le texte : voir ci-dessus Desreumaux 1993, p. 154-159. Sur la polémique anti-manichéenne :
- Han J. W. Drijvers, « Addai und Mani: Christentum und Manichäismus im Dritten Jahrhundert in Syrien », dans R. Lavenant (éd.), *III Symposium Syriacum, 1980 : les contacts du monde syriaque avec les autres cultures (Goslar 7-11 Septembre 1980)*, Roma, 1983 (Orientalia Christiana Analecta 221), p. 171-185
- Alain Desreumaux, « La figure du roi Abgar d'Édesse », dans L. Greisiger, C. Rammelt & J. Tubach (éds), *Edessa in hellenistisch-römischer Zeit: Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West: Beiträge des internationalen Edessa-Symposiums in Halle an der Saale, 14-17 Juli 2005*, Beirut, 2009, p. 31-45.

Versions en d'autres langues : versions en grec, arménien, éthiopien, etc. : voir CANT 88, 89, 299.

Description du contenu : lettre du roi d'Édesse Abgar Ukhama adressée à Jésus, contenant une invitation à aller s'installer dans son royaume. L'archiviste Hannan, chargé de consigner le message, fait le portrait de Jésus, qu'il rapporte à Abgar avec la réponse négative de Jésus. Après la mort de celui-ci, l'apôtre Addaï est envoyé en Mésopotamie pour évangéliser. Le texte relate la prédication de l'apôtre et ses miracles. Il contient également le récit de l'invention de la Croix par Protonice, la conversion au christianisme de la ville d'Édesse et la mise en place, de la part d'Addaï, de la structure ecclésiastique, l'échange épistolaire entre Abgar et Tibère. Le texte se termine par le testament d'Addaï, le récit de sa mort et sa succession.

[*Auteur de la notice* : Flavia Ruani]

S9. Narsaï

a. Memra sur le dimanche des Rameaux

Titre : *Sur le dimanche des Rameaux/Contre les juifs* ܡܡܪܐ ܥܠ ܚܕ ܒܫܒܐ ܕܨܒܝܬܐ ܥܠ ܝܗܘܕ

Siècle : v^e^ siècle.

Type de texte : homélie métrique *(memra).*

Religion source : christianisme syro-oriental.

Religion cible : judaïsme.

Thèmes de la controverse : l'élection du people juif, sa relation avec Abraham, la signification du succès de la prédication du Christ, Gn 49, 10 et la la perte du salut pour les juifs.

Incipit : ܟܬܝܒ ܚܕ̈ܬ ܒܫܒ̈ܚ ܡܪ̈ܢ ܐܒ̈ܗ

Édition : Alphonse Mingana (éd.), *Narsai doctoris syri homiliae et carmina*, 2 vol., Mosul, 1905, p. 199-212.

Témoins manuscrits : Patriarcat chaldéen 71, Patriarcat chaldéen 72, Patriarcat chaldéen 69, Dyarbekır 70, Dyarbekır 71, Diettrich 6, Vat. Borgia sir. 83A, Vat. Borgia sir. 79, Vat. sir. 498, Notre-Dame des Semences 160, Berlin Sachau 174, 175, 176, Kirkuk 49, BL Or. 9368, BL Or. 5463, Neesan 1.

Études sur le texte :
- Judith Frishman, « Narsai's Homily for the Palm Festival – Against the Jews: For the Palm Festival or against the Jews? », dans H. J. W. Drijvers, R. Lavenant, C. Molenberg & G. J. Reinink (éds), *IV Symposium Syriacum, 1984: Literary Genres in Syriac Literature (Groningen – Oosterhesselen 10-12 September)*, Roma, 1987, p. 217-229.
- Adam H. Becker, « The "Evil Inclination" of the Jews: The Syriac *Yatsra* in Narsai's Metrical Homilies for Lent », *Jewish Quarterly Review* 106, 2016, p. 179-207.

Description du contenu : cinq homélies attribuées à Narsaï écrites, du moins d'après leurs titres, pour le dimanche des Rameaux. Cependant, celle-ci est la seule authentique qui soit écrite spécifiquement comme une polémique contre les juifs. Elle contient un certain nombre de thèmes communs antijuifs. Un argument intéressant dans le texte est que l'enseignement de Jésus doit être vrai parce qu'il a duré longtemps et qu'il est très diffusé. En disant cela, Narsaï se place 500 ans après le Christ.

[*Auteur de la notice* : Adam H. Becker]

b. Homélies sur la création

Siècle : V^e^ siècle.

Type de texte : homélie métrique *(memra)*.

Religion source : christianisme syro-oriental.

Religions cibles : doctrines de Bardesane et de Mani.

Thèmes de la controverse : création du monde, nature de la divinité.

Édition et traduction : Philippe Gignoux (éd. et trad.), *Homélies de Narsaï sur la création*, Turnhout, 1968 (PO 34, 3-4).

Études sur le texte : Philippe Gignoux, *Homélies de Narsaï sur la création*, Turnhout, 1968 (PO 34, 3-4).

Description du contenu : l'*Homélie sur la création* V, portant le titre « Sur la constitution des anges », contient un développement polémique contre la doctrine des « éléments » de Bardesane et celle de Mani au sujet de la « Matière », présentéé comme responsable de la création aux côtés de Dieux. Cela donne l'occasion à l'auteur d'exposer sa propre conception du Dieu créateur, qui serait le seul être existant par soi.

Sources : pour cette partie polémique, Narsaï utiliserait les *Hymnes contre les hérésies* d'Éphrem de Nisibe. Voir Flavia Ruani, « Recherches sur la place d'Éphrem de Nisibe dans la littérature syriaque antimanichéenne », *Parole de l'Orient* 38, 2013, p. 83-108, ici p. 89-92.

[*Auteur de la notice* : Flavia Ruani]

S10. Isaac d'Antioche, *Deuxième homélie contre les juifs*

Titre : ܡܐܡܪܐ ܬܢܝܢܐ ܥܠ ܝܗܘܕ ܐܝܣܚܩ

Siècle : fin IVe – début VIe siècle, vraisemblablement fin du Ve.

Type de texte : homélie métrique *(memra).*

Religion source : christianisme syro-oriental.

Religion cible : judaïsme.

Thèmes de la controverse : la loi, le shabbat, la circoncision, la prédication du Christ dans les Écritures (y compris Gn 49, 8-12) et sa passion.

Incipit : ܐܡܪ ܠܗ ܡܪ ܒܪ ܐܠ

Édition et traduction : Stanley Kazan (éd. et trad. angl.), « Isaac of Antioch's Homily against the Jews », *Oriens Christianus* 45, 1961, p. 30-53.

Témoins manuscrits : Vat. sir. 120 ; Vat. sir. 364.

Description du contenu : il y a trois Isaac différents, entre la fin du IVe et le début VIe siècle, qui pourraient être les auteurs des œuvres attribuées à Isaac d'Antioche. La paternité exacte de chaque ouvrage n'a pas encore été déterminée, bien qu'elle ait des implications dans la manière d'interpréter les textes. Cette homélie métrique contient une réponse directe à un interlocuteur juif, adressée à la deuxième personne et fait usage de nombreux *topoi* antijuifs.

[*Auteur de la notice* : Adam H. Becker]

S11. Pseudo-Narsaï, *Dialogue entre Cyrille et Nestorius*

Auteur : l'attribution à Narsaï est à rejeter.

Titre : *Sogita de l'homélie des Pères, les maîtres Mar Diodore, Mar Théodore et Mar Nestorius*
ܣܘܓܝܬܐ ܕܡܐܡܪܐ ܕܐܒܗܬܐ ܡܪ ܕܝܘܕܘܪܘܣ ܘܡܪ ܬܐܘܕܘܪܘܣ ܘܡܪ ܢܣܛܘܪܝܣ ܡܠܦܢܐ ܕܡܫܬܒܚܢ ܒܝܢ ܩܘܪܠܘܣ ܘܢܣܛܘܪܝܣ

Siècle : après le Ve siècle.

Type de texte : poésie, *sogita* dialoguée.

Religion source : christianisme syro-oriental.

Religions cibles : Cyrille d'Alexandrie, chalcédonisme et miaphysisme.

Thèmes de la controverse : vocabulaire christologique, « devenir chair », « prendre le corps », Paul, exégèse.

Incipit : ܐܡܪ ܐܢܐ ܥܒܕ ܡܫܝܚܐ

Éditions :
- Franz Feldmann, *Syrische Wechsellieder von Narsai*, Leipzig, 1896, p. 19-23.
- Édition photographique à partir d'un manuscrit plus tardif : *Homilies of Mar Narsai I*, San Francisco, 1970, p. 287-292.

Témoins manuscrits : Berlin, Sachau 174-176, f. 127v-129v (daté 1881). La *sogita* est transmise dans les manuscrits contenant les œuvres de Narsaï.

Traductions :
- Franz Feldmann (trad. all.), *Syrische Wechsellieder von Narsai*, Leipzig, 1896, p. 30-36.
- François Martin (trad. franç.), « Homélie de Narsès sur les trois docteurs nestoriens », *Journal asiatique* 9, 14, 1899, p. 446-492 ; 9, 15, 1900, p. 469-525.

Études sur le texte : Sebastian P. Brock, « Syriac Dialogue: An Example from the Past », *The Harp* 15, 2002, p. 305-318, et *Journal of Assyrian Academic Studies* 18, 1, 2004, p. 57-70 (contenant aussi une traduction anglaise du texte).

Description du contenu : le poème appartient au genre mésopotamien ancien de la dispute, qui fut repris dans la tradition syriaque où il est d'habitude adapté à des personnages tirés de la Bible. Dans ce poème, la forme littéraire du dialogue aux voix alternées permet d'illustrer les différences principales entre les deux interlocuteurs, qui portent sur l'exégèse et le vocabulaire christologique : Cyrille (porte-parole des miaphysites) est le premier qui parle, alors que Nestorius réplique à chaque proposition en présentation les opinions de l'Église de l'Orient.

[*Auteur de la notice* : Sebastian Brock]

S12. Pseudo-Narsaï, *Sogita sur les Pharisiens et Notre-Seigneur*

Auteur : l'attribution à Narsaï est à rejeter.

Titre : *Sogita sur les pharisiens et Notre-Seigneur* ܣܘܓܝܬܐ ܥܠ ܦܪܝܫܝܐ ܘܥܠ ܡܪܢ

Siècle : après le Ve siècle.

Type de texte : poésie, *sogita* dialoguée.

Religion source : christianisme syro-oriental.

Religion cible : judaïsme.

Thèmes de la controverse : la jalousie des juifs, le dimanche des Rameaux.

Incipit : ܟܕ ܝ ,ܣܘܟܢܝܬܐ ܕܫܘܒܚܐ ܕܫܒܬܐ

Éditions :
- Franz Feldmann, *Syrische Wechsellieder ein Beitrag zur altchristlichen syrischen Hymnologie; nach einer Handschrift der Königlichen Bibliothek Berlin*, Leipzig, 1896, p. 27-32 (VII).
- Alphonse Mingana, « Sogita sur les pharisiens et Notre-Seigneur », dans *Id.* (éd.), Narsaï, *Homélies*, Mosul, 1905, vol. II, p. 396-401 (VIII).

Témoins manuscrits : Berlin 57 (Sachau 174-176) ; St Pétersburg 28 (Diettrich 6).

Traduction : Franz Feldmann (trad. all.), *Syrische Wechsellieder von Narsai*, Leipzig, 1896, p. 43-49.

Études sur le texte : Sebastian P. Brock, « Syriac Dialogue Poems: Marginalia to a Recent Edition », *Le Muséon* 97, 1-2, 1984, p. 28-58.

Description du contenu : ce texte est attribué à Narsaï mais il est invraisemblable que ce soit authentique. Son sujet principal est la jalousie destructrice des pharisiens et le rejet de la messianité de Jésus. Il fut composé pour le dimanche des Rameaux.

[*Auteur de la notice* : Adam H. Becker]

S13. Philoxène de Mabboug

a. Lettres aux moines de Bet-Gawgal

Date : milieu du Ve siècle-523.

Type de texte : genre épistolaire.

Religion source : christianisme syro-orthodoxe.

Religion cible : christianisme syro-oriental.

Thèmes de la controverse : nestorianisme, miaphysisme, double nature du Christ, théorie des deux fils, Incarnation du Christ, monachisme.

Éditions et traductions :
- 1re Lettre : Arthur Adolphe Vaschalde, *Three Letters of Philoxenus Bishop of Mabbôgh (485-519), Being the Letter to the Monks, the First Letter to the Monks of Beth-Gaugal, and the Letter to Emperor Zeno*, Roma, 1902.
- 2e Lettre : André De Halleux, « La deuxième Lettre de Philoxène aux monastères du Beit Gaugal », *Le Muséon* 96, 1-2, 1983, p. 5-79 (éd. d'après le ms. Vat. sir. 136).

Témoins manuscrits : Vat. sir. 135, f. 19v-23v ; Vat. sir. 136, f. 35b-53r.

Description du contenu : réfutation et témoignage contre la théologie de Théodore de Mopsueste ; contre la « doctrine du paganisme et du judaïsme » et contre la « doctrine du judaïsme », c'est-à-dire, cette fois, le dyophysisme.

[*Auteur de la notice* : Florence Jullien]

b. Memre contre Ḥabib

Date : 482-484.

Type de texte : traité polémique, *memre*.

Religion source : christianisme syro-orthodoxe.

Religion cible : christianisme syro-oriental.

Thèmes de la controverse : christologie, doctrines de Bardesane et de Mani.

Édition et traduction : Maurice Brière & François Graffin (éd. et trad. lat.), *Sancti Philoxeni Episcopi Mabbugensis Dissertationes decem de Uno e Sancta Trinitate incorporato et passo I-X*, Paris – Turnhout, 1920-1980 (PO 15, 38, 39, 40, 41).

Études sur le texte :
- André De Halleux, *Philoxène de Mabbog : sa vie, ses écrits, sa théologie*, Louvain, 1963.
- Lucas Van Rompay, « Bardaisan and Mani in Philoxenus of Mabbog's Memre against Habbib », dans W. J. Van Bekkum, J. W. Drijvers & A. C. Klugkist (éds), *Syriac Polemics: Studies in Honour of Gerrit Jan Reinink*, Leuven, 2007 (Orientalia Lovaniensia Analecta 170), p. 77-90.

Description du contenu : dix traités adressés à un adversaire christologique nommé Ḥabib, qui réagissent à la réfutation que ce dernier avait écrite contre Philoxène auparavant. Dans cet écrit polémique et apologétique, il est fait référence aux doctrines de Bardesane et de Mani : elles constituent des accusations que les deux interlocuteurs de ce débat à coup de livrets se lancent réciproquement. Ces textes transmettent dès lors aussi ces citations originales et la terminologie technique des deux « hérésiarques ».

[*Auteur de la notice* : Flavia Ruani]

S14. Philoxène de Mabboug (Pseudo-), *Explication de toutes les hérésies*

Siècle : Ve-VIe siècle.

Type de texte : profession de foi, liste d'hérésies.

Religion source : christianisme syro-orthodoxe.

Religions cibles : hérésies anciennes, christianisme syro-oriental.

Thèmes de la controverse : Incarnation du Christ.

Éditions et traductions :
- Ernest A. Wallis Budge (éd. et trad. angl.), *The Discourses of Philoxenus of Mabbôgh, AD 485-519, Edited from Syriac Manuscripts of the Sixth and Seventh Centuries in the British Museum, with an English Translation*, 2 vol., London, 1894, p. CXXXVI-CXXXVIII T, p. XLV-XLVIII V.
- François Nau (éd. et trad.), *Documents pour servir à l'histoire de l'Église nestorienne. 2, Textes monophysites*, Paris, 1919 (PO 13, 2), p. 248-251.

Témoins manuscrits : BL Add. 14 529 (VII^e^-VIII^e^ s.) ; Paris BnF syr. 112 (1238/9) ; Mingana syr. 4 (1895).

Études sur le texte : André De Halleux, *Philoxène de Mabbog : sa vie, ses écrits, sa théologie*, Louvain, 1963, p. 175-176.

Description du contenu du texte : liste de 24 hérésies christologiques, suivie d'une profession de foi syro-orthodoxe.

[*Auteur de la notice* : Flavia Ruani]

S15. *Martyre de Pusaï*

Siècle : V^e^ siècle.

Identifiant dans une autre Clavis : BHO 993, SS 354, Brock 2008, 8.

Type de texte : hagiographique.

Religion source : christianisme syro-oriental.

Religion cible : zoroastrisme.

Thèmes de la controverse : adoration idolâtre des éléments naturels, cosmologie.

Édition : Paul Bedjan (éd.), *Acta martyrum et sanctorum II*, Leipzig – Paris, 1897, p. 208-232.

Traduction : Oskar Braun (trad. all.), *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer*, Kempten – München, 1915, p. 58-75.

Études sur le texte :
- Gernot Wiessner, *Zur Märtyrerüberlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II*, Göttingen, 1967.
- Gernot Wiessner, « Zum Problem der zeitlichen und örtlichen Festlegung der erhaltenen syro-persischen Märtyrerakten: Das Pusai-Martyrium », dans *Paul de Lagarde und die syrische Kirchengeschichte,* Göttingen, 1968, p. 231-251.
- Wolfgang Schwaigert, *Das Christentum im Ḫūzistān im Rahmen der frühen Kirchengeschichte Persiens bis zur Synode von Seleukeia-Ktesiphon im Jahre 410*, thèse de doctorat, Philipps–Universität Marburg, 1989.
- Karin Mosig-Walburg, « Deportationen römischer Christen in das Sasanidenreich durch Shapur I. und ihre Folgen: Eine Neubewertung », *Klio* 92, 1, 2010, p. 117-156.
- Christelle Jullien, « Les chrétiens déportés dans l'Empire sassanide sous Šābūr I^er^ », *Studia Iranica* 40, 2011, p. 288-293.
- Richard E. Payne, *A State of Mixture: Christians, Zoroastrians, and Iranian Political Culture in Late Antiquity*, Berkeley, 2015.
- Kyle Smith, *Constantine and the Captive Christians of Persia: Martyrdom and Religious Identity in Late Antiquity*, Oakland, 2016.

Description du contenu : récit hagiographique du martyre de Pusaï, chef des corporations artisanales du Khuzistan, dans les années 340.

[*Auteur de la notice* : Richard Payne]

S16. *Histoire de Siméon bar Ṣabbaʿe*

Siècle : fin Ve siècle.

Identifiant dans une autre Clavis : BHO 1119, SS 421, Brock 2008, 7.

Type de texte : hagiographique.

Religion source : christianisme syro-oriental.

Religions cibles : judaïsme, zoroastrisme, hérésies anciennes (manichéisme, marcionisme, mandéisme).

Thèmes de la controverse : supercherie des juifs, adoration idolâtre des éléments naturels de la part des zoroastriens, refus de l'Ancien Testament (marcionites), rejet de l'Incarnation et de la résurrection (manichéens).

Édition : Michael Kmoskó (éd.), S. Simeon Bar Ṣabbaʿe, *Martyrium et Narratio*, dans *Patrologia Syriaca. 1, 2*, Parisiis, 1907, p. 778-960.

Traduction : Kyle Smith (trad. angl.), *The Martyrdom and the History of Blessed Simeon bar Ṣabbaʿe*, Piscataway, 2014, p. 68-210.

Études sur le texte :
- Gernot Wiessner, *Zur Märtyrerüberlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II.*, Göttingen, 1967.
- Karin Mosig-Walburg, « Christenverfolgung und Römerkrieg: Zu Ursachen, Ausmaß und Zielrichtung der Christenverfolgung unter Šāpūr II », *Iranistik* 7, 2005, p. 5-84.
- Richard E. Payne, *A State of Mixture: Christians, Zoroastrians, and Iranian Political Culture in Late Antiquity*, Berkeley, 2015.
- Kyle Smith, *Constantine and the Captive Christians of Persia: Martyrdom and Religious Identity in Late Antiquity*, Oakland, 2016.

Description du contenu : récit hagiographique plus développé du martyre de Siméon, évêque de Séleucie-Ctésiphon, en 344. Polémique antizoroastrienne et antijuive. Au § 22, prédication de Siméon concernant la foi à suivre et les doctrines à rejeter en matière christologique et scripturaire.

[*Auteurs de la notice* : Richard Payne & Flavia Ruani]

S17. Jacques de Saroug, *Memre contre les juifs*

Titre : *Memre contre les juifs* ܡܐܡܪܐ ܕܥܠ ܝܗܘܕܝܐ

Siècle : fin du Ve – début du VIe siècle.

Type de texte : homélie métrique *(memra)*.

Religion source : christianisme syro-orthodoxe.

Religion cible : judaïsme.

Thèmes de la controverse : la Trinité et l'Incarnation, la circoncision, le shabbat, le Messie, la souffrance du Christ, l'Église et la Synagogue, la loi.

Incipit : ܡܫܟܚܬ ܚܠܡ ܐܢܐ ܠܐ ܐܝܟ ܗܘ ܡܢ ܚܫܒ ܡܢ ܗܘ

Éditions et traductions :
- Isaac K. Cosgrove (éd. et trad. angl.), *Three Homilies against the Jews by Jacob of Sarug*, edited with introduction, translation and notes, thèse de doctorat, University of London, 1931.

– Micheline Albert (éd. et trad.), Jacques de Saroug, *Homélies contre les Juifs*, Turnhout, 1976 (PO 38, 1).

Témoins manuscrits : BL Add. 17 161, BL Add. 14 608, Damas, Patriarcat 12/14, Damas, Patriarcat 12/16, Vat. sir. 117, Paris, BnF syr. 196, Mardin 137, Mardin 167.

Description du contenu : série de sept homélies métriques, dont une a la forme d'une dispute entre la Synagogue et l'Église (*memra* VI). Les *memre* I-V semblent liés entre eux, y compris par la tradition manuscrite. Critique du judaïsme sur des questions habituelles, tout en exposant la doctrine chrétienne et l'approche correcte des Écritures.

[*Auteur de la notice* : Adam H. Becker]

S18. [Élisée bar Quzbaya, *Traité contre les hérétiques*]

Siècle : début VI^e^ siècle.

Titre de l'œuvre : texte perdu.

Source : connu par Barḥadbešabba ʿArbaya, *Cause de la fondation des écoles*, p. 387, qui dit qu'il composa « des controverses contre les hérétiques » (ܡܡܠܝܐ ܕܥܒܕ ܟܘܢܛܪܝܩ).

Type de texte : traité théologique.

Religion source : christianisme syro-oriental.

Études sur le texte :
– Alphonse Mingana (éd.), *Narsai Homiliae et carmina* I, Mosul, 1905, p. 56.
– Addaï Scher, « Étude supplémentaire sur les écrivains syriens orientaux », *Revue de l'Orient chrétien* 2, 11, 1906, p. 1-33.
– Addaï Scher (éd. et trad), Barḥadbšabbā ʿArbaya, *Cause de la fondation des écoles*, Paris, 1908 (PO 4, 4).

[*Auteur de la notice* : Florence Jullien]

S19. Colloque de 532

Auteur : inconnu (peut-être Jean bar Aphtonia).

Titre : perdu.

Date : 532-533.

Type de texte : procès-verbal d'un colloque.

Religion source : christianisme syro-orthodoxe, miaphysite.

Religion cible : chalcédonisme (dyophysite).

Thèmes de la controverse : Dioscore, Actes du concile de Chalcédoine, Eutychès, *libellus*, *plerophoria*.

Incipit : ܟܬܒ ܗܦܟ ܥܡ ܐܒܗ ܩܕܝܫ ܐܬܢܣܝܘ ܕܡܝܐ [ ]

Édition et traduction : Sebastian P. Brock, « The Conversations with the Syrian Orthodox under Justinian (532) », *Orientalia Christiana periodica* 48, 1981, p. 87-121 [réimpr. dans *Studies in Syriac Christianity*, Variorum, 1992, chap. XIII].

Témoin manuscrit : Harvard syr. 22, f. 67, 78, 79 (VIII^e^-IX^e^ s.).

Études sur le texte :
- Sebastian P. Brock, « The Orthodox-Oriental Orthodox Conversations of 532 », *Apostolos Varnavas* 41, 1980, p. 219-227 [réimpr. dans *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, London, 1984, chap. XI].
- Jakob Spiegl, « Das Religionsgespräche mit den severianischen Bischofen in Konstantinop0el im Jahr 532 », *Annuarium Historiae Conciliorum* 16, 1984, p. 264-285.
- Aloys Grillmeier (& Theresia Hainthaler), *Christ in Christian Tradition. 2, 2, The Church of Constantinople in the Sixth Century* (trad. angl. par Pauline Allen & John Cawte), London, 1995, p. 232-248.
- Volker Lorenz Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, Oxford, 2008, p. 58-67, 94-101.

Description du contenu : le texte relate les trois jours de rencontre entre cinq évêques chalcédoniens et six évêques miaphysites, organisé par Justinien dans l'espoir d'une réconciliation. Bien que Justinien ait été disposé à faire des concessions, il exigea que les évêques miaphysites signent le libelle du pape Hormazd pour retrouver leurs sièges, mais cette requête provoqua le refus des évêques miaphysites. Le texte (incomplet du début et de la fin) présente les rencontres, rapportant les mots des évêques. D'autres documents concernent ce colloque :

1) la *Plerophoria*, dans la forme d'une déclaration doctrinale, fournie par les évêques miaphysites au préalable. Ce texte est préservé dans l'*Histoire ecclésiastique* IX, 15 du Pseudo-Zacharie le Rhéteur (pour une traduction anglaise, voir Geoffrey Greatrex, Cornelia B. Horn & Robert R. Phenix, *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor*, Liverpool, 2011, p. 345-353). La version syriaque est aussi contenue chez Michel le Syrien, *Chronique* IX, 22 (éd. Chabot 1910, vol. IV, p. 281-284 ; trad. Chabot 1901, vol. II p. 196-203).
2) Le résumé du texte complet de la renconte préservé par le manuscrit Harvard syr. 22. Ce résumé est contenu dans les manuscrits BL Add. 12 155, f. 110v-111r (VIII[e] s.) et le Add. 14 533, f. 168. Il a été édité à partir du premier manuscrit et complété d'une traduction française, par F. Nau dans la *Patrologia Orientalis* 13, 1917, p. 192-196. Ce résumé préserve des informations sur la conclusion des rencontres qui manquent en revanche dans le manuscrit Harvard syr. 22.
3) Un récit du colloque en latin, préservant le point de vue chalcédonien, se trouve dans une lettre d'Innocent, évêque de Maronie, adressée à un certain Thomas, prêtre de Thessaloniki (le texte de la lettre est édité par E. Schwartz & J. Straubin dans *ACO* IV, 2, Berlin, 1940, p. 169-184).

[*Auteur de la notice* : Sebastian Brock]

S20. *Martyre de Péthion, Adurhormazd et Anahid*

Siècle : VI[e] siècle.

Identifiant dans une autre Clavis : BHO 923-926, 47, 25 ; SS 344, 41, 30 ; Brock 2008, 52, 54, 55.

Type de texte : hagiographique.

Religion source : christianisme syro-oriental.

Religion cible : zoroastrisme.

Thèmes de la controverse : adoration idolâtre des éléments naturels, cosmologie, cosmogonie, rituel *yasna*, inceste, ordalie.

Édition : Paul Bedjan (éd.), *Acta martyrum et sanctorum II*, Leipzig – Paris, 1897, p. 559-631.

Traduction : la partie sur Anahid a été traduite par S. P. Brock & S. Ashbrook Harvey, *Holy Women of the Syrian Orient,* Berkeley, 1987.

Études sur le texte :
- Theodor Nöldeke, « Syrische Polemik gegen die persische Religion », *Festgruss an Rudolf von Roth zum Doktor-Jubiläum 24. August 1893 von seinen Freunden und Schülern*, Stuttgart, 1893, p. 34-38.
- Louis Mariès, *Le De Deo d'Eznik de Kołb, connu sous le nom de « Contre les sectes » : études de critique littéraire et textuelle*, Paris, 1924.
- Adam Becker, *Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Philadelphia, 2006.
- Peter Bruns, « Antizoroastrische Polemik in den Syro-Persischen Märtyrerakten », dans G. Herman (éd.), *Jews, Christians and Zoroastrians: Religious Dynamics in a Sasanian Context*, Piscataway, 2014, p. 47-65.
- Richard E. Payne, *A State of Mixture: Christians, Zoroastrians, and Iranian Political Culture in Late Antiquity*, Berkeley, 2015.

Versions en d'autres langues : version sogdienne : Nicholas Sims-Williams (éd. et trad. angl.), *The Christian Sogdian Manuscript C2,* Berlin, 1985, p. 31-68.

Description du contenu : martyre du moine Péthion et d'Adurhormazd et Anahid, deux aristocrates zoroastriens convertis au christianisme, au milieu du V^e^ siècle.

[*Auteur de la notice* : Richard Payne]

S21. Paul de Callinice, *Préface*

Titre de l'œuvre : « Préface à la traduction syriaque du dossier des lettres échangées entre Sévère et Julien et les écrits de Sévère contre Julien ».

Date : 528.

Type de texte : écrit théologique et linguistique.

Religion source : christianisme antichalcédonien « corruptibiliste ».

Religion cible : christianisme antichalcédonien « incorruptibiliste ».

Thèmes de la controverse : l'incorruptibilité du corps du Christ, les sens du mot « corruptibilité ».

Incipit : ܟܬܒ ܗܕܐ ܕܡܪ ܣܘܪܝܢܘܣ ܐܦ ܗܘ ܒܫܘܠܡ ܟܬܒ ܠܘܬ ܝܘܠܝܢܘܣ ܩܣܛܘܪ ܗܘ ܕܐܬ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܒܫܘܠܡ ܐܠܐ ܒܫܘܠܡ ܐܬ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܒܫܘܠܡ

Édition et traduction : Robert Hespel, Sévère d'Antioche, *La polémique antijulianiste*, Louvain, 1964 (CSCO 244-245, Syr. 104-105), I, p. 1-5 T, II, p. 1-4 V.

Témoins manuscrits : Vat. sir. 140 ; BL Add. 17 200.

Études sur le texte : Daniel King, « Paul of Callinicum and his Place in Syriac Literature », *Le Muséon* 120, 2007, p. 327-349.

[*Auteur de la notice* : Yonatan Moss]

S22. Jean de Tella, Serge de Cyr, Marion de Soura, Nonnus de Circésium, Thomas de Dara, *Une pastorale antijulianiste*

Date : vers 530.

Type de texte : lettre théologique.

Religion source : christianisme antichalcédonien « corruptibiliste ».

Religion cible : christianisme antichalcédonien « incorruptibiliste ».

Thèmes de la controverse : l'incorruptibilité du corps du Christ.

Incipit : ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܡܪܢ ܫܠܝܚܐ ܕܫܠܡ ܐܠܗܐ ܥܠ ܟܠ ܒܪܝܬܗ ܘܐܦ ܥܠ ܐܝܠܝܢ ܕܐܦ ܗܘ ܡܬܚܙܐ ܒܒܫܪܐ ܕܒܪ ܐܢܫܐ ܘܐܦ ܗܘ ܡܬܚܙܐ ܒܒܫܪܐ ܕܒܪ ܐܢܫܐ

Édition et traduction : René Draguet, « Une pastorale antijulianiste des environs de l'année 530 », *Le Muséon* 40, 1927, p. 75-92, ici p. 83-92.

Témoins manuscrits : Harvard syr. 91 ; BL Add. 14 663 (incomplet).

Études sur le texte : Ute Possekel, « Julianism in Syriac Christianity », dans P. Bruns & H. O. Luthe (éds), *Orientalia Christiana : Festschrift für Hubert Kaufhold zum 70. Geburtstag*, Wiesbaden, 2013, p. 437-457, ici 442-443.

[*Auteur de la notice* : Yonatan Moss]

S23. Daniel de Ṣalaḥ, *Commentaire des Psaumes*

Date : 541/42.

Type de texte : commentaire biblique.

Religion source : christianisme antichalcédonien « corruptibiliste ».

Religion cible : christianisme antichalcédonien « incorruptibiliste ».

Thèmes de la controverse : l'incorruptibilité du corps du Christ.

Incipit : ܡܫܝܚܐ ܕܐܝܟ ܡܢ ܒܝܬ ܕܐܒܐ ܐܬܐ ܠܥܠܡܐ ܐܬܐ ܠܡܫܪܝ ܠܗ ܒܝܬ ܕܐܒܐ

Édition et traduction : David G. K. Taylor (éd.), Daniel of Salah, *Magna expositio super Psalmos; the Great Psalter Commentary of Daniel of Salah* (CSCO), à paraître en 6 vol.

Témoins manuscrits : BL Add. 17 187 (incomplet) ; BL Add. 14 679 (incomplet) ; Birmingham, Mingana Arabic 14 (en traduction arabe). Voir aussi : David G. K. Taylor, « The Manuscript Tradition of Daniel of Salah's Psalm Commentary », dans R. Lavenant (éd.), *Symposium Syriacum VII: Uppsala University, Department of Asian and African Languages, 11–14 August 1996*, Rome, 1998 (Orientalia Christiana Analecta 256), p. 61-69.

Études sur le texte :
- Peter Cowe, « Daniel of Salah as Commentator on the Psalter », *Studia patristica* 20, 1989, p. 152-159.
- David G. K. Taylor, « The Christology of the Syriac Psalm Commentary (AD 541/2) of Daniel of Salah and the "Phantasiast" Controversy », *Studia patristica* 35, 2001, p. 508-515.
- David G. K. Taylor, « The Psalm Commentary of Daniel of Salah and the Formation of Sixth-Century Syrian Orthodox Identity », *Church History and Religious Culture* 89, 2009, p. 65-92.

Notes : Daniel de Salaḥ écrivit aussi une lettre aux moines du monastère Mar-Bassus contre les doctrines de Julien et des « phantasiastes » (Michel le Syrien, *Chronique* IX 34, IV, p. 326 T, II, p. 273 V).

[*Auteur de la notice* : Yonatan Moss]

S24. Mar Abba, *Règles sur le mariage*

Siècle : milieu du VI^e^ siècle.

Type de texte : loi canonique.

Religion source : christianisme syro-oriental.

Religion cible : zoroastrisme.

Thèmes de la controverse : cosmologie, cosmogonie, endogamie, déviance sexuelle.

Édition et traduction : Eduard Sachau (éd. et trad. all.), *Syrische Rechtsbücher III*, Berlin, 1914, p. 258-285.

Études sur le texte :
- Eduard Sachau, « Von den rechtlichen Verhältnissen der Christen im Sasanidenreich », *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen* 10, 1907, p. 69-95.
- Paul Peeters, « Observations sur la vie syriaque de Mar Aba, Catholicos de l'église perse (540-552) », dans *Miscellanea Giovanni Mercati. 5, Storia ecclesiastica: diritto*, Città del Vaticano, 1946, p. 69-112.
- Nina Pigulevskaya, « Mar Aba I : une page de l'histoire de la civilisation au VI^e^ siècle de l'ère nouvelle », dans *Mélanges d'orientalisme offerts à Henri Massé*, Téhéran, 1963, p. 327-336.
- Walter Selb, *Orientalisches Kirchenrecht. 1*, Wien, 1981.
- Maria Macuch, « Inzest im vorislamischen Iran », *Archaeologische Mitteilungen aus Iran* 24, 1991, p. 141-154.
- Manfred Hutter, « Mār Aba and the Impact of Zoroastrianism on Christianity in the 6^th^ Century », dans C. Cereti, M. Maggi & E. Provasi (éds), *Religious Themes and Texts of Pre-Islamic Iran and Central Asia: Studies in Honor of Prof. Gherardo Gnoli on the Occasion of His 65^th^ Birthday*, Wiesbaden, 2003, p. 167-173.
- Richard E. Payne, *A State of Mixture: Christians, Zoroastrians, and Iranian Political Culture in Late Antiquity*, Berkeley, 2015.

Description du contenu : recueil des lois canoniques et des principes gouvernant les pratiques sexuelles et conjugales de l'Église syro-orientale.

[*Auteur de la notice* : Richard Payne]

S25. *Histoire de Karka d-Bet Slok*

Titre de l'œuvre : *Histoire de Karka d-Bet Slok et de ceux qui y furent martyrisés*

ܬܫܥܝܬܐ ܕܟܪܟܐ ܕܒܝܬ ܣܠܘܟ ܘܕܐܢܝܢ ܕܐܬܩܛܠܘ ܒܗ

Siècle : deuxième moitié du VI^e^ siècle.

Identifiant dans une autre Clavis : BHO 705, Brock 2008, 53, Debié 2015, E4.

Type de texte : hagiographique, historiographique.

Religion source : christianisme syro-oriental.

Religions cibles : hérésies (mandéens, manichéens), zoroastrisme.

Thèmes de la controverse : persécution.

Éditions et traductions : Voir Debié 2015, E4. Signalons :
- Paul Bedjan (éd.), *Acta martyrum et sanctorum syriace II*, Paris – Leipzig, 1891, p. 507-535 .
- Héctor R. Francisco (trad. esp.), *La Historia de Karkhā de Bēth Selōkh y otros textos relativos a los mártires persas*, Buenos Aires, 2016.
- Traduction anglaise en cours par David Taylor, traduction française en cours par Muriel Debié.

Témoins manuscrits : voir Debié 2015, E4.

Études sur le texte : voir Debié 2015, E4. Sur le contenu antimanichéen, voir Samuel N. C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, Tübingen, 1992, p. 111.

Description du contenu du texte : histoire de la ville de Karka d-Bet Slok, depuis sa fondation jusqu'à l'établissement d'un évêché et aux persécutions de la part des rois sassanides (d'abord sous Šabuhr II au IV^e^ siècle, puis sous Yazdgird II, au V^e^ siècle), avec récit des martyres. Aux p. 513-514, les manichéens apparaissent dans le récit comme complices des persécuteurs zoroastriens, qui dénoncent les chrétiens aux autorités.
[*Auteur de la notice* : Flavia Ruani]

S26. *Colloque avec Paul de Nisibe*

Auteur : inconnu.

Titre : *Extrait de la discussion que fit l'empereur Justinien avec Paul, évêque de Nisibe, qui était nestorien* ܡܢ ܗܘ ܕܐܡܪ ܒܗ ܐܝܣܛܝܢܘܣ ܡܠܟܐ ܥܡ ܦܘܠܘܣ ܡܦܫܩܢܐ ܕܢܨܝܒܝܢ ܕܗܘ ܢܣܛܘܪܝܐ

Date : 563.

Type de texte : procès-verbal d'un colloque.

Religion source : christianisme chalcédonien.

Religion cible : christianisme « nestorien » (dyophysite).

Thèmes de la controverse : christologie, *hypostasis*, nature, substance, Trinité, « quaternité ».

Incipit : ܡܢ ܐܝܟ ܕܐܬܝ ܠܒܪ ܡܠܟܐ ܩܣܪ ܘܐܡܪ ܠܗ ... ܡܢ ܐܝܟ ܕܐܬܝ ܠܒܪ ܡܠܟܐ ܩܣܪ ܘܐܡܪ ܠܗ

Édition et traduction : Antoine Guillaumont, « Justinien et l'Église de Perse », *Dumbarton Oaks Papers* 23, 24, 1969, 1970, p. 39-66.

Témoin manuscrit : BL Add. 14 535, f. 16v-20r (IX^e^ s.).

Études sur le texte :
- Antoine GUILLAUMONT, « Un colloque entre orthodoxes et théologiens nestoriens de Perse sous Justinien », *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* 1970, p. 201-207.
- Aloys GRILLMEIER (& Theresia HAINTHALER), *Christ in Christian Tradition. 2, 2, The Church of Constantinople in the Sixth Century* (trad. angl. par Pauline Allen & John Cawte), London, 1995, p. 463-466.

Description du contenu : ce colloque est mentionné par l'*Histoire ecclésiastique* de Barḥadbešabba ʿArbaya (éd. Nau, PO 9, p. 628-30), la *Chronique de Séert* (éd. Scher, PO 9, p. 187-188), et le *Catalogue* de ʿAbdišoʿ. Le texte (contenu dans un manuscrit monothélite et non pas syro-orthodoxe comme l'a soutenu A. Guillaumont) consiste en un extrait abrégé d'un rapport complet perdu. Bien que ce soit Justinien (le « Caesar ») qui pose la première question, à laquelle le « nestorien » répond, dans le restant du texte l'interlocuteur chalcédonien est décrit simplement comme l' « orthodoxe ». De façon assez surprenante, le « nestorien » pose la plupart des questions. À première vue, le sujet est la question de savoir si le Christ avait un *qnoma* séparé, terme que l'« orthodoxe » comprend comme *hypostasis*, alors que cela n'est pas donné pour le « nestorien », pour qui « deux natures » impliquent nécessairement deux *qnome* (un terme que d'autres auteurs syro-orientaux, en revanche, comprennent plutôt dans le sens de « caractéristique naturelle »). L'insistance de la part du « nestorien » sur les deux *qnome* conduit l'« orthodoxe » à déclarer que son adversaire introduit une « quaternité » dans la Trinité, ce que le « nestorien » nie. Il nie aussi l'accusation

d'impliquer, de par sa position, l'existence de « deux fils ». La discussion se termine sans que les deux interlocuteurs aient abouti à une conclusion.

[*Auteur de la notice* : Sebastian Brock]

S27. Babaï le Grand

a. Livre de l'Union

Date : 569-628.

Type de texte : traité théologique.

Religion source : christianisme syro-oriental.

Religions cibles : christianisme syro-occidental, ḥenanisme.

Thèmes de la controverse : théologie, christologie (sur les deux natures du Christ), exégèse du Nouveau Testament, Trinité, mariologie, Ḥenana d'Adiabène, origénisme, syro-orthodoxes.

Édition et traduction : Arthur Adolphe Vaschalde, *Babai Magni Liber de Unione*, Louvain, 1915 (CSCO 79-80, Syr. 34-35).

Études sur le texte :

- Venance Grumel, « Un théologien nestorien : Babaï le Grand (VI^e^ et VII^e^ s.) », *Échos d'Orient* 22, 1923, p. 153-181, p. 257-280 ; 23, 1924, p. 9-33, p. 162-177, p. 257-274, p. 395-399.
- Luise Abramowski, « Die Christologie Babais des Grossen », dans I. Ortiz de Urbina (éd.), *Symposium Syriacum, Roma, Institut pontifical oriental, 1972*, Roma, 1974 (Orientalia Christiana Analecta 197), p. 219-244.
- Luise Abramowski, « Babai der Grosse: christologische Probleme und ihre Lösungen », *Orientalia Christiana periodica* 41, 1975, p. 289-343.
- Geevarghese Chediath, *The Christology of Mar Babai the Great*, Kottayam, 1982 (Oriental Institute of Religious Studies India 49).

Description du contenu : traité de christologie divisé en sept *memre* ou discours couvrant plus de 200 folios.

[*Auteur de la notice* : Florence Jullien]

b. Histoire de mar Giwargis

Titre : *Histoire de notre père illustre et saint entre tous mar Giwargis, moine, confesseur et couronné martyr.*

Date : 569-628.

Identifiant dans une autre Clavis : BHO 323, SS 173, Brock 2008, 63.

Type de texte : histoire, martyrologie.

Religion source : christianisme syro-oriental.

Religions cibles : christianisme syro-occidental, ḥenanisme.

Thèmes de la controverse : Ḥenana d'Adiabène, messalianisme, Julien d'Halicarnasse, origénisme, syro-orthodoxes.

Édition : Paul Bedjan, *Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques, nestoriens*, Paris, 1895, p. 416-571.

Témoin manuscrit : BL Add. 7 200.

Traduction : Oskar Braun, *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer*, Munich, 1915 (Bibliothek der Kirchenväter 22), p. 221-280.

Études sur le texte :
- Georg Hoffmann, *Aufzüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, Leipzig, 1880 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 7, 3), p. 91-92.
- Gerrit J. Reinink, « Babai the Great's Life of George and the Propagation of Doctrine in the Late Sasanian Empire », dans J. W. Drijvers & J. W. Watt (éds), *Portraits of Spiritual Authority. Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient*, Leiden, 1999 (Religions in the Graeco-Roman World 137), p. 171-195.
- Joel Walker, « A Saint and his Biographer in Late Antique Iraq : The History of St George of Izla († 614) by Babai the Great », dans A. Papaconstantinou, M. Debié & H. Kennedy (éds), *Writing "True Stories": Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East*, Turnhout, 2010 (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 9), p. 31-41.

Description du contenu : biographie de mar Giwargis, moine au Grand monastère du mont Izla, ancien zoroastrien converti, controversiste, mort martyr en 615.

[*Auteur de la notice* : Florence Jullien]

S28. [Gabriel d'Hormizd-Ardašir, *Contre les manichéens et les chaldéens*]

Siècle : fin VI^e^ siècle.

Titre de l'œuvre : texte perdu.

Source : ʿAbdišoʿ bar Brika, *Catalogue des livres ecclésiastiques*, qui dit qu'« il écrit contre les manichéens et un autre <livre> contre les chaldéens » (ܥܡ ܠܡܚܠ ܚܬܝܟ ܡܢܝܐ ܠܡܚܠ ܟܠܕܝܐ).

Religion source : christianisme syro-oriental.

Religions cibles : manichéisme, chaldéens.

Bibliographie : Assemani 1725, p. 147-148 ; Baumstark 1922, p. 122.

[*Auteur de la notice* : Flavia Ruani]

S29. [Bud le Périodeute, *Memre contre les manichéens et contre les marcionites*]

Siècle : fin VI^e^ siècle.

Titre de l'œuvre : texte perdu.

Source : ʿAbdišoʿ bar Brika, *Catalogue des livres ecclésiastiques*, qui dit qu'il écrivit « des *memre* [...] contre les manichéens et contre les marcionites » (ܡܡܪ ܚܬܝܟ ܠܡܚܠ ܡܢܝܐ ܘܠܡܚܠ ܚܬܝܟ ܠܡܚܠ ܡܪܩܝܘܢܝܐ).

Type de texte : *memre*, prose, traités.

Religion source : christianisme syro-oriental.

Religions cibles : manichéisme, marcionisme.

Bibliographie : Assemani 1725, p. 219 ; Baumstark 1922, p. 124.

[*Auteur de la notice* : Flavia Ruani]

S30. [Daniel de Rešʿayna, *Memre contre les marcionites, les manichéens hérétiques et les chaldéens*]

Siècle : fin VIe siècle.

Titre de l'œuvre : texte perdu.

Source : ʿAbdišoʿ bar Brika, *Catalogue des livres ecclésiastiques*, qui dit qu'il écrivit « des *memre* contre les marcionites, les manichéens hérétiques et les chaldéens » (ܡܡܪܚܐ ܕܥܒܕ ܠܘܬ ܡܪܩܝܘܢ ܘܡܢܝ ܚܪܛܩܐ ܘܟܠܕܝܐ).

Type de texte : *memre*, prose, traités.

Religion source : christianisme syro-oriental.

Religions cibles : marcionisme, manichéisme, chaldéens.

Bibliographie : Assemani 1725, p. 223.

[*Auteur de la notice* : Flavia Ruani]

S31. Barḥadbešabba ʿArbaya, *Histoire ecclésiastique*

Titre de l'œuvre : *Histoire des saints Pères persécutés à cause de la vérité*
ܣܦܪ ܚܠܝ ܩܕܝܫܐ ܕܥܠ ܙܕܝܘܬܐ ܕܪܕܦܘ

Date : t.p.q. 569 (probablement fin VIe siècle).

Identifiant dans une autre Clavis : Debié 2015, E2.

Type de texte : genre historiographique.

Religion source : christianisme syro-oriental.

Religions cibles : hérésies anciennes (marcionites, bardesanites, manichéens, etc.), ariens, eunomiens, cyrilliens et sévériens.

Thèmes de la controverse : christologie, interprétations des Écritures, canon scripturaire.

Éditions et traductions :
- François Nau (éd. et trad.), *La seconde partie de l'Histoire de Barḥadbešabba ʿArbaya : texte syriaque édité et traduit*, Paris, 1913 (PO 9), p. 489-631.
- François Nau (éd. et trad.), *La première partie de l'Histoire de Barḥadbešabba ʿArbaya : texte syriaque édité et traduit*, Paris, 1932 (PO 23), p. 177-343.

Études sur le texte : pour les études, ainsi que la références à d'autres traductions, voir Debié 2015, E2. Voir aussi Muriel Debié, « Writing History as "Histoires": The Biographical Dimension of East-Syriac Historiography », dans A. Papaconstantinou, M. Debié & H. Kennedy (éds), *Writing "True Stories": Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East*, Leiden, 2010 (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 9), p. 43-75.

Description du contenu du texte : recueil d'histoires concernant les ennemis de l'Église et les moines et les évêques qui les ont combattus, d'un point de vue syro-oriental. Le chapitre 2 de la première partie contient un catalogue de 14 hérésies, des sabbatiens aux cyrilliens et sévériens. Chaque hérésie fait l'objet d'un court paragraphe où il est fait mention de la doctrine, du corpus scripturaire retenu et des pratiques principales.

Postérité : le catalogue d'hérésies anciennes au début de l'ouvrage est la source du catalogue d'hérésies attribué à Maruta de Maipherqat, circulant avec les documents du concile de Nicée. Voir Arthur Vööbus (éd. et trad. angl.), *The Canons Ascribed to Mārūtā of Maipherqaṭ and Related Sources*, Louvain, 1982 (CSCO 439-440, Syr. 191-192). À

son tour, Maruta est la source de plusieurs *compendia* syro-arabes orientaux d'époque médiévale, comme le *Livre de la tour* de Mari ibn Suleiman (après 1148), le *Livre des secrets* de Ṣaliba ibn Yoḥanna (fin du XIII[e] s.), le *Livre de la lampe des ténèbres* d'Abu al-Barakat ibn Kabar (m. 1324) et le *Livre de la tour* de ʿAmr ibn Matta (vers 1350).

[*Auteur de la notice* : Flavia Ruani]

S32. *Sogita sur l'Église et la Synagogue*

Auteur : inconnu.

Titre : ܣܓܝܬܐ ܕܥܠ ܕܥܕܬܐ ܘܒܝܥܬܐ

Siècle : peut-être VI[e] siècle.

Type de texte : poème dialogué.

Religion source : christianisme.

Religion cible : judaïsme.

Thèmes de la controverse : l'éléction du peuple juif, l'Église, nouvelle préférence de Dieu, le dimanche des Rameaux.

Incipit : ܒܥܠ ܡܪܝܢ ܣܓܝ ܠܡܐ

Éditions et traductions : Bruno Kirschner, *Alfabetische Akrosticha in der syrischen Kirchenpoesie*, Roma, 1907, p. 28-49. Voir aussi Sebastian P. Brock, *Soghyatha Mgabbyatha*, Glane, 1982, p. 83-87.

Témoins manuscrits : BL Add. 14 506, BL Add. 17 141, BL Add. 17 190, Paris BnF syr. 293, Berlin Sachau 236, Berlin Sachau 356, BL Add. 12 147, Dawkins 32, Harvard syr. 30, Harvard syr. 103, Berlin Sachau 323.

Études sur le texte : Sebastian P. Brock, « Syriac Dialogue Poems: Marginalia to a Recent Edition », *Le Muséon* 97, 1-2, 1984, p. 28-58.

Description du contenu : ce texte, écrit selon un acrostiche alphabétique, commence par la mise en scène explicite d'une dispute : l'Église et la Synagogue sont représentées en débat. L'Église réplique le plus souvent aux vantardises que prononce la Synagogue. Les deux ne partagent pas la même opinion au sujet de savoir qui est la fiancée du Christ et à propos du meutre du Christ par les juifs. Ce texte était intégré à la liturgie du dimanche des Rameaux.

[*Auteur de la notice* : Adam H. Becker]

S33. *Sogita sur l'Église et Sion*

Auteur : inconnu.

Titre : ܣܓܝܬܐ ܕܥܠ ܕܥܕܬܐ ܘܨܝܘܢ

Siècle : peut-être VI[e] siècle.

Type de texte : poème dialogué.

Religion source : christianisme.

Religion cible : judaïsme.

Thèmes de la controverse : l'idolâtrie des juifs, rejet des vantardises juives, dimanche des Rameaux.

Incipit : ܥܠ ܡܢܐ ܡܫܬܒܚ ܐܢ

Édition : Sebastian P. Brock, *Soghyatha Mgabbyatha*, Glane, 1982, p. 80-82.

Témoins manuscrits : BL Add. 14 506, BL Add. 17 190, BL Add. 12 147, BL Add. 14 503, Berlin Sachau 350, Dawkins 1, Harvard syr. 31, Berlin or. Fol. 1633.

Études sur le texte : Sebastian P. Brock, « Syriac Dialogue Poems: Marginalia to a Recent Edition », *Le Muséon* 97, 1-2, 1984, p. 28-58.

Description du contenu : dans ce poème dialogué, Sion est critiqué à plusieurs reprises pour son incapacité à suivre la Loi et sa tendance à abandonner Dieu en le trompant. C'est pourquoi l'« Église des nations » a pris sa place. Sion se vante de sa place d'élection dans l'histoire d'Abraham, de Moïse, de la sortie d'Égypte et du Sinaï, mais à chaque étape de ce parcours il est tombé dans l'idolâtrie, en particulier dans l'adoration du Veau d'or. Ce texte était utilisé dans la liturgie du dimanche des Rameaux.

[*Auteur de la notice* : Adam H. Becker]

S34. *Sogita sur Notre-Seigneur et la Synagogue*

Auteur : inconnu.

Titre : ܣܓܝܬܐ ܕܥܠ ܡܫܝܚܐ ܘܟܢܝܫܬܐ

Siècle : peut-être VI^e^ siècle.

Type de texte : poème dialogué.

Religion source : christianisme.

Religion cible : judaïsme.

Thèmes de la controverse : préfiguration scripturaire du Fils de Dieu et de sa crucifixion, le Temple, Salomon.

Incipit : ܫܒܐ ܡܫܝܚܐ ܠܟܢܝܫܬܐ ܡܠܐ

Édition : Sebastian P. Brock, *Soghyatha Mgabbyatha*, Glane, 1982, p. 44-49.

Témoin manuscrit : Birmingham, Mingana syr. 545.

Études sur le texte : Sebastian P. Brock, « Syriac Dialogue Poems: Marginalia to a Recent Edition », *Le Muséon* 97, 1-2, 1984, p. 28-58.

Description du contenu : le prologue indique que ce texte était lu pendant le dimanche des Rameaux. La Synagogue fait référence aux Écritures à plusieurs reprises mais son interprétation se révèle erronée : elle ne reconnaît pas le Fils de Dieu et continue à croire que Dieu demande des sacrifices. La Synagogue ne comprend pas la vraie signification du Temple ni les paroles de Salomon. L'imagerie des fiançailles est très présente.

[*Auteur de la notice* : Adam H. Becker]

S35. *Sogita sur Hélène et les juifs*

Auteur : inconnu.

Siècle : peut-être VI^e^ siècle.

Type de texte : poème dialogué.

Religion source : christianisme.

Religion cible : judaïsme.

Thèmes de la controverse : la reine Hélène et l'invention de la Croix, l'opposition juive au Christ.

Incipit : ܫܠܝܚܐ ܕܫܡܥܘܢ ܟܐܦܐ

Édition : Thomas Darmo (éd.), *East Syrian Ḥudra*, Trichur, vol. III, 1962, p. 739-742 (p. 723-726 en lettres-chiffres syriaques).

Témoins manuscrits : Vat. sir. 83 *et alii*.

Études sur le texte : Sebastian P. Brock, « Syriac Dialogue Poems: Marginalia to a Recent Edition », *Le Muséon* 97, 1-2, 1984, p. 28-58.

Description du contenu : ce texte relate l'histoire d'Hélène, mère de l'empereur Constantin, et des juifs sous la forme d'un dialogue, en se basant sur les récits populaires de l'invention de la Croix. Il est composé selon un acrostiche alphabétique.

[*Auteur de la notice* : Adam H. Becker]

S36. *Actes de mar Mari*

Titre de l'œuvre : *Histoire de l'apôtre mar Mari* ܬܫܥܝܬܐ ܕܚܝ ܕܡܪܝ ܫܠܝܚܐ

Siècle : fin VI^e^-VII^e^ siècle.

Identifiant dans une autre Clavis : BHO 610, SS 289.

Type de texte : texte apocryphe (histoire, actes).

Religion source : christianisme syro-oriental.

Religions cibles : manichéisme, arianisme, marcionisme, docétisme.

Thèmes de la controverse : évangélisation de la Mésopotamie en clé antimanichéenne (compétition sur le nom, la fonction, les destinataires du prosélytisme, les disciples, l'itinéraire missionnaire), doctrine trinitaire, nature de Dieu, Incarnation du Christ.

Édition et traduction : Christelle Jullien & Florence Jullien (éd. et trad.), *Les Actes de Mār Māri*, Louvain, 2003 (CSCO 602-603, Syr. 234-235).

Témoins manuscrits : 11 témoins manuscrits (voir édition).

Études sur le texte :

- Christelle Jullien & Florence Jullien, « Les *Actes de Mār Māri* : une figure apocryphe au service de l'unité communautaire », *Apocrypha* 10, 1999, p. 177-193.
- Christelle Jullien & Florence Jullien, *Aux origines de l'église de Perse : les Actes de Mār Māri*, Louvain, 2003 (CSCO 604, Subsidia 114).

Description du contenu du texte : le texte raconte l'itinéraire évangélisateur de l'apôtre mar Mari, présenté comme l'un des Soixante-dix, à partir de Nisibe jusqu'aux territoires de l'Empire perse, marqué par une multitude de miracles, guérisons et conversions.

[*Auteur de la notice* : Flavia Ruani]

S37. [Nathanaël de Širzor, *Dispute contre les sévériens, les manichéens, les kantéens et les mandraye*]

Siècle : début VII^e^ siècle.

Titre de l'œuvre : texte perdu.

Source : ʿAbdišoʿ bar Brika, *Catalogue des livres ecclésiastiques*, qui lui attribue « une dispute contre les sévériens, les manichéens, les kantéens et les mandraye » (ܡܡܪܐ ܕܥܡ ܣܘܝܪܝܐ ܘܡܢܝܟܝܐ ܘܩܢܛܝܐ ܘܡܕܝܢܚܝܐ).

Type de texte : dispute.

Religion source : christianisme syro-oriental.

Religions cibles : sévériens, manichéens, kantéens [= mandéens] et mandraye.

Bibliographie : Assemani 1725, p. 224, Baumstark 1922, p. 129-130.

[*Auteur de la notice* : Flavia Ruani]

S38. *Histoire de mar Qardag*

Siècle : début VII^e^ siècle.

Identifiant dans une autre Clavis : BHO 555-556, SS 356, Brock 2008, 26.

Type de texte : hagiographique.

Religion source : christianisme syro-oriental.

Religion cible : zoroastrisme.

Thèmes de la controverse : adoration idolâtre des éléments naturels, nature des corps célestes, cosmologie, dialectique rationnelle.

Édition : Jean Baptiste Abbeloos (éd.), « Acta Mar Kardaghi », *Analecta Bollandiana* 9, 1890, p. 5-106.

Traduction : Joel T. Walker (trad. angl.), *The Legend of Mar Qardagh: Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq*, Berkeley, 2006, p. 19-61.

Études sur le texte :

- Gernot Wiessner, « Christlicher Heiligenkult im Umkreis eines sassanidischen Großkönigs », dans W. Eilers (éd.), *Festgabe deutscher Iranisten zur 2500 Jahrfeier Irans,* Stuttgart, 1971, p. 141-155.
- Joel T. Walker, *The Legend of Mar Qardagh: Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq*, Berkeley, 2006.
- Peter Bruns, « Das Martyrium des hl. Mar Qardagh (BHO 555/56): Ein christlich-iranischer Ritter- und Bekehrungsroman », dans H. Grieser & A. Merkt (éds), *Volksglaube im antiken Christentum*, Darmstadt, 2009, p. 187-202.
- Richard E. Payne, *A State of Mixture: Christians, Zoroastrians, and Iranian Political Culture in Late Antiquity*, Berkeley, 2015.

Description du contenu : martyre légendaire de mar Qardag, un aristocrate zoroastrien converti au christianisme et mis à mort au milieu du IV^e^ siècle.

[*Auteurs de la notice* : Richard Payne]

S39. Jean (Yuḥanon) d'Antioche « de Sedre », *Plérophorie*

Titre de l'œuvre : *Plérophorie de la foi orthodoxe et apostolique, et réfutation évidente de la honteuse hérésie de Julien le phantasiaste et de ceux qui sont pris dans l'obscurité de son impiété.*

Date : entre 630 et 648.

Type de texte : écrit théologique.

Religion source : christianisme antichalcédonien « corruptibiliste ».

Religion cible : christianisme antichalcédonien « incorruptibiliste ».

Thèmes de la controverse : l'incorruptibilité du corps du Christ, l'incorruptibilité des corps d'Adam et d'Ève.

Incipit : ܟܬܒ ܥܠ ܫܘܠܡܐ ܕܐܬܝܠܗ ܡܢ ܡܪ ܝܘܚܢܢ ܕܒܝܬ ܣܝܕܪ ܥܠ ܡܪ ܝܘܚܢܢ ܕܒܝܬ ܣܝܕܪ ܥܠ ܕܐܬܝܠܗ ܡܢ

patriarche Sophrone de Jérusalem, témoin direct donc de la plupart des événements qu'il relate. Il écrit d'une perspective monothélite et son portrait de Maxime est nettement négatif : il lui attribue l'invention de la doctrine des deux opérations et des deux volontés du Christ et son introduction dans l'Église de Palestine, et il l'accuse d'avoir induit en erreur le patriarche Sophrone. À côté d'informations douteuses (telle la naissance de Maxime de la relation adultérine entre un samaritain et une esclave perse), le texte présente des données dont l'historicité est aujourd'hui acceptée, telle que la convocation d'un synode à Chypre en 636, qui n'est pas mentionné ailleurs.

[*Auteur de la notice* : Maria Conterno]

S42. Rabban Šemʿun, *Histoire de Rabban Hormizd le Perse*

Date : VII^e^ siècle.

Identifiant dans une autre Clavis : BHO 383-386, SS 194.

Type de texte : texte en prose ; histoire.

Religion source : christianisme syro-oriental.

Religion cible : christianisme syro-orthodoxe.

Thèmes de la controverse : histoire du monachisme, controverse, nestorianisme, miaphysisme.

Édition : Ernest A. Wallis Budge, « The History of Rabban Hôrmîzd the Persian », dans *The Histories of Rabban Hôrmîzd the Persian and Rabban Bar-ʿIdtâ. 1, 1*, London, 1902, p. 1-109.

Témoin manuscrit : Paris, BnF syr. 415.

Traduction : Ernest A. Wallis Budge, « The History of Rabban Hôrmîzd », dans *The Histories of Rabban Hôrmîzd the Persian and Rabban Bar-ʿIdtâ. 2, 1*, London, 1902, p. 1-160.

Études sur le texte :
- Stephen Gerö, « Cyril of Alexandria, Image Worship, and the Vita of Rabban Hormizd », *Oriens Christianus* 62, 1978, p. 77-97.
- Florence Jullien, *Le monachisme en Perse : la réforme d'Abraham le Grand, père des moines de l'Orient*, Louvain, 2008 (CSCO 622, Subsidia 121), p. 26-35 ; p. 39.

Description du contenu : histoire du moine Hormizd rédigée par son disciple Šemʿun et qui raconte la vie de ce notable perse devenu religieux après un périple formatif en Égypte et en Mésopotamie septentrionale. Il est le fondateur du monastère éponyme dans les environs d'Alqosh. Cette narration raconte son itinéraire et en particulier le différend qui l'opposa aux moines du monastère de Mar-Mattaï d'obédience miaphysite.

[*Auteur de la notice* : Florence Jullien]

S43. *Histoire de Rabban Barʿ Edta*

Auteur : Yoḥannān Parsaya (?).

Date : VII^e^ siècle.

Identifiant dans une autre Clavis : BHO 137, SS 74.

Type de texte : texte en prose ; histoire.

Religion source : christianisme syro-oriental.

Religion cible : christianisme syro-orthodoxe.

Thèmes de la controverse : histoire du monachisme, nestorianisme, miaphysisme.

Édition : Ernest A. Wallis Budge, « The History of Rabban Bar-ʿIdtâ », dans *The Histories of Rabban Hôrmîzd the Persian and Rabban Bar-ʿIdtâ. 1, 2*, London, 1902, p. 111-202.

Témoin manuscrit : Paris, BnF syr. 415.

Traduction : Ernest A. Wallis Budge, « The History of Rabban Bar-ʿIdtâ », dans *The Histories of Rabban Hôrmîzd the Persian and Rabban Bar-ʿIdtâ. 2, 1*, London, 1902, p. 161-304.

Études sur le texte :
- Anton Baumstark, « Die Biographie des Rabban Bar-ʿIttâ, eine Quellenschrift zur älteren nestorianischen Kirchengeschichte », *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte* 15, 1901, p. 115-123.
- Addaï Scher, « Analyse de l'Histoire de Rabban Bar ʿEdta, moine nestorien du VI^e^ siècle », *Revue de l'Orient chrétien* 11, 1906, p. 403-423 ; *Revue de l'Orient chrétien* 12, 1907, p. 6-13.
- Jean Maurice Fiey, « Autour de la biographie de Rabban Bar ʿÉta », *L'Orient syrien* 11, 1966, p. 1-16.
- Florence Jullien, *Le monachisme en Perse : la réforme d'Abraham le Grand, père des moines de l'Orient*, Louvain, 2008 (CSCO 622, Subsidia 121).

Description du contenu : histoire attribuée à un disciple de Bar ʿEdta, Yoḥannān le Perse. Bar ʿEdta fut le premier disciple d'Abraham de Kaškar, réformateur du monachisme syro-oriental dans l'Empire sassanide.

[*Auteur de la notice* : Florence Jullien]

S44. *Tome des démonstrations des saints Pères contre diverses hérésies*

Auteur : inconnu.

Date : 647 ou 747.

Type de texte : florilège dogmatique.

Religion source : christianisme antichalcédonien « corruptibiliste », « antitrithéiste », « antiagnoète ».

Religions cibles : christianisme antichalcédonien « incorruptibiliste », « trithéiste », « agnoète », etc.

Thèmes de la controverse : l'incorruptibilité du corps du Christ, l'incorruptibilité des corps d'Adam et d'Ève, les substances de la Trinité, la connaissance du Christ.

Témoin manuscrit : BL Add. 12 155.

Études sur le texte :
- Wright 1871, vol. II, p. 921-955.
- Baumstark 1922, p. 176-177.
- Michel Breydy, « Vestiges méconnus des pères cappadociens en syriaque : deux fragments oubliés de la Profession de foi d'Amphiloque », *Parole de l'Orient* 11, 1983, p. 349-361, en particulier 356, n. 21.

[*Auteur de la notice* : Yonatan Moss]

S45. Florilège monothélite

Nom de l'auteur : inconnu.

Titre de l'œuvre : inconnu.

Siècle : fin du VII^e^ /début du VIII^e^ siècle (t.p.q. 638).

Type de texte : florilège théologique.

Religion source : christianisme chalcédonien monothélite (maronite ?).

Religion cible : christianisme chalcédonien dyothélite.

Thèmes de la controverse : opération du Christ, volonté du Christ.

Incipit : ܐܚܕ ܡܫܬܠܚ ܒܝ ܀ ܡܠܣܐ ܥܠ ܡܢ ܡܐܡܪ

Éditions et traductions :
- Antoine Guillaumont, « Justinien et l'église de Perse », *Dumbarton Oaks Papers* 23-24, 1969-1970, p. 41-66 [traduction du dialogue entre Justinien et Paul de Nisibe].
- Sebastian P. Brock, « A Monothélite Florilegium in Syriac », dans C. Laga, J. A. Munitiz & L. Van Rompay (éds), *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History offered to Professor Albert Van Roey for his Seventieth Birthday*, Leuven, 1985 (Orientalia Lovaniensia Analecta 18), p. 35-43 [édition et traduction des extraits datés du VI^e^ siècle].
- Maria Conterno, « Three Unpublished Texts on Christ's Will and Operation from the Syriac Florilegium in the ms. London, British Library, Add. 14535 », *Millennium Jahrbuch* 10, 2013, p. 115-144 [édition et traduction des trois extraits attribués au moine George].

Témoin manuscrit : BL Add. 14 535.

Description du contenu : recueil de citations patristiques à contenu théologique dont le début est perdu. Les premières deux sections préservées contiennent des extraits à l'appui de la doctrine de l'unique volonté et de l'unique opération du Christ, parmi lequels trois longues citations tirées de textes inconnus attribués à un moine nommé Georges. Le reste du florilège a plutôt un caractère antinestorien et inclut le procès-verbal du débat entre l'empereur Justinien et Paul de Nisibe, évêque de l'Église de Perse.
[*Auteur de la notice* : Maria Conterno]

S46. *Questions contre les maximianistes*

Nom de l'auteur : inconnu.

Titre de l'œuvre : *Questions adressées contre les vides « Maximianistes » [sic], fraudeurs de la foi – Questions au sujet des deux opérations contre les faillibles « Maximianes » [sic]*
ܫܐܠܬܐ ܕܠܐ ܡܫܡܪ ܕܐܝܬ – ܫܐܠ̈ܬ̈ܐ ,ܡܚܡܝܢ̈ܐ ܣܟ̈ܠ̈ܐ ܕܡܫܬܡܫ̈ܢ̈ܐ ܠܡܚܠ ܕܐܝܬ ܕܡܫܬܟ̈ܚ̈ܢ̈ܐ ܠܡܚܠ ܕܐܝܬ ܕܡܫܬܟ̈ܚ̈ܢ̈ܐ

Siècle : fin du VII^e^ /début du VIII^e^ siècle (t.p.q. 681).

Type de texte : questions et réponses.

Religion source : christianisme chalcédonien monothélite (maronite ?).

Religion cible : christianisme chalcédonien dyothélite.

Thèmes de la controverse : opération du Christ, volonté du Christ.

Incipit : ܡܢ ܐܢܫܐ ܕܐܝܬ ܐܝܟ ܐܡ ܐܝܟ ܀ ܐ

Édition et traduction : Sebastian P. Brock, « Two Sets of Monothelete Questions to the Maximianists », *Orientalia Lovaniensia periodica* 17, 1986, p. 119-140.

Témoin manuscrit : BL Add. 7 192.

Études sur le texte :
- Michael Cook, « The origins of Kalām », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 43, 1980, p. 32-43.

– Jack TANNOUS, « Between Christololgy and Kalam ? », dans G. A. Kiraz (éd.), *Malphono w-Rabo d-Malphone: Studies in honor of Sebastian P. Brock*, Piscataway NJ, 2008, p. 671-716.

Description du contenu du texte : deux séries de questions qui simulent un débat contre les partisans de Maxime le Confesseur. La première série est dédiée à la question de la volonté du Christ, la seconde à celle de son action (ou opération, énergie). Les questions sont suivies par des indications sur ce qu'il faut riposter aux possibles réponses des adversaires et sont formulées d'une façon dichotomique de sorte que l'adversaire finira dans tous les cas par se contredire ou par soutenir une position apparemment absurde ou hérétique. Il s'agit de la même technique dialectique qu'on retrouve plus tard dans le *kalam* musulman, dont ce texte monothélite représente donc un précieux antécédent.

[*Auteur de la notice* : Maria Conterno]

S47. FRAGMENT SUR LE SIXIÈME CONCILE ŒCUMÉNIQUE

Nom de l'auteur : inconnu.

Titre de l'œuvre : inconnu.

Siècle : fin du VII^e^/début du VIII^e^ siècle (t.p.q. 681).

Type de texte : écrit polémique.

Religion source : christianisme chalcédonien monothélite (maronite ?).

Religion cible : christianisme chalcédonien dyothélite.

Thèmes de la controverse : opération du Christ, volonté du Christ.

Incipit : ܗܕܐ ܡܐܡܪܐ ܕܥܡ ܚܕ̈ ܡܢ ܫܬܬ̈ ܩܕ̈ܡ̈ܝܐ ܕܐܬ̈ܝܗܒ̈ ܠܢ ܒܫ̈ܠܡ̈ܐ ܕܫ̈ܠ̈ܡ̈ܐ ܕܐ̈ܢ̈ܫ̈ ܕܐ̈ܠ̈ܗ̈ܐ

Édition et traduction : Sebastian P. Brock, « A Syriac Fragment on the Sixth Council », *Oriens Christianus* 57, 1973, p. 63-71.

Témoin manuscrit : BL Add. 7 192, f. 66rv.

Description du contenu du texte : bref écrit polémique contre le sixième concile œcuménique (Constantinople III) dont, à cause de la chute du folio précédent dans le manuscrit, seulement la fin est préservée. Le document est écrit à la première personne du pluriel et énumère les raisons (théologiques, mais procédurales et politiques aussi) pour lesquelles ses auteurs, qui demeurent inconnus, rejettent la validité du synode et de ses décisions.

[*Auteur de la notice* : Maria Conterno]

S48. FRAGMENT MONOTHÉLITE DE DEIR AL-SURIAN

Nom de l'auteur : inconnu.

Titre de l'œuvre : inconnu.

Siècle : VII^e^/début du VIII^e^ siècle (t.p.q. 681).

Type de texte : écrit polémique.

Religion source : christianisme chalcédonien monothélite (maronite ?).

Religion cible : christianisme chalcédonien dyothélite.

Thèmes de la controverse : opération du Christ, volonté du Christ.

Incipit : ܗܕܐ ܡܐܡܪܐ ܕܥܡ ܚܕ̈ ܡܢ ܫܬܬ̈ ܩܕ̈ܡ̈ܝܐ

Édition et traduction : S. P. Brock & L. Van Rompay, *Catalogue of the Syriac Manuscripts and Fragments in the Library of Deir al-Surian, Wadi al-Natrun (Egypt)*, Leuven, 2014 (Orientalia Lovaniensia Analecta 227), p. 426-427 et 748-751.

Témoin manuscrit : Deir al-Surian Syriac Fragment 88.

Description du contenu du texte : fragment qui contient des objections au sixième concile œcuménique. Le texte, en écriture estranghelo datée hypothétiquement du VII^e^/VIII^e^ siècle, représente la couche inférieure d'un palimpseste du IX^e^/X^e^ siècle. Le peu de mots lisibles ne permet pas une reconstruction saitisfaisante des argumentations, mais laisse croire que l'auteur, qui parle à la première personne du singulier, a pris part personnellement au concile.

[*Auteur de la notice* : Maria Conterno]

S49. *Dialogue entre le patriarche Jean Sedra et l'émir musulman*

Auteur : inconnu.

Titre : *Lettre du patriarche Jean sur son dialogue avec l'émir des Mhaggraye*

ܟܬܒܐ ܕܡܪ ܝܘܚܢܢ ܦܬܪܪܟܐ ܥܠ ܡܠܬܐ ܕܥܒܕ ܥܡ ܡܠܟܐ ܕܛܝܝܐ ܕܡܗܓܪܝܐ

Siècle : VII^e^ ou VIII^e^ siècle.

Type de texte : lettre relatant une dispute interreligieuse.

Religion source : christianisme syro-orthodoxe.

Religion cible : islam.

Thèmes de la controverse : intégrité de la Bible, disputes doctrinales chrétiennes, arguments à l'appui de la divinité du Christ, sources de la loi chrétienne, loi de succession, négotiations dans le cadre de la *dhimma*.

Incipit : ܡܠܟܐ ܕܛܝܝܐ ܐܬܒܥܝ ܐܬܐ

Éditions et traductions :
- Michael Philip Penn, « John and the Emir: A New Introduction, Edition and Translation », *Le Muséon* 121, 2008, p. 65-91.
- Michael Philip Penn, *When Christians First Met Muslims: A Sourcebook of the Earliest Syriac Writings on Islam*, Oakland CA, 2015, p. 200-208.
- François Nau, « Un colloque du patriarche Jean avec l'émir des Agaréens et faits divers des années 712 à 716 », *Journal asiatique* 5, 1915, p. 225-279.

Témoin manuscrit : BL Add. 17 193, f. 73r-75v.

Études sur le texte :
- Barbara Roggema, « The Disputation of John and the Emir », dans *Christian-Muslim Relations. 1*, p. 782-785 [contenant une bibliographie des études précédentes].
- Peter Bruns, « Le colloque du patriarche Jean avec l'émir des Agaréens sur la foi (fin VII^e^ siècle ?) », dans M.-T. Urvoy (éd.), *Éthique et religion au défi de l'histoire*, Paris, 2011 (Studia Arabica 16), p. 119-129.
- David Bertaina, *Christian and Muslim Dialogues: The Religious Uses of a Literary Form in the Early Islamic Middle East*, Piscataway, 2011 (Gorgias Eastern Christian Studies 29), p. 87-94.

Description du contenu : ce dialogue est peut-être la plus ancienne dispute littéraire islamo-chrétienne émanant de la tradition chrétienne, puisqu'il prétend avoir eu lieu dans les années 640. Il met en scène un émir qui rencontre le patriarche syro-orthodoxe d'Antioche et lui pose une série de questions brèves mais critiques au

sujet de la foi chrétienne et de la Bible. En essayant de repousser les critiques du musulman, le patriarche réutilise les arguments développés par les chrétiens dans les controverses avec les juifs. Il n'est pas certain que le texte date d'une époque aussi ancienne qu'il le prétend.

[*Auteur de la notice* : Barbara Roggema]

S50. Serge le Stylite, *Dispute avec un juif*

Titre : *Dispute de Serge le Stylite contre un juif*

ܡܪܓܢܐ ܕܚܒ ܠܡܪ ܠܐ ܠܡܚܙ ܕܥܒܕ ܒܗܘܕܝ ܕܡܫܟܚ ܥܠ ܟܬܒ ܕܚܝ ܕܫܪܪ
ܡܠܟ ܠܐ ܠܟ ܡܠܟ ܕܡܠܟ ܕܝ ܒܟ ܕܐ ܕܡ ܕܝܬܒ

Siècle : VIIIe siècle.

Type de texte : dialogue inséré dans un traité.

Religion source : christianisme.

Religion cible : judaïsme.

Thèmes de la controverse : arguments scripturaires du christianisme, rejet de la part des juifs des prophètes et du Christ, élection du peuple juif, vénération de la Croix et des reliques, lois alimentaires juives, souffrances du peuple juif, Flavius Josèphe.

Incipit : ܠܡܪܓܢܐ ܚܒܪ ܡܚܣ ܝܢ

Édition et traduction : Allison Peter Hayman, (éd. et trad. angl.), *The Disputation of Sergius the Stylite against a Jew*, Louvain, 1973 (CSCO 338-339, Syr. 152-153).

Témoin manuscrit : BL Add. 17 199.

Études sur le texte :

- Allison Peter Hayman, « The Image of the Jew in the Syriac Anti-Jewish Polemical Literature », dans J. Neusner & E. S. Frerichs (éds), *"To See Ourselves as Others See Us": Christians, Jews, "Others" in Late Antiquity*, Chico, 1985, p. 423-441.
- Allison Peter Hayman, « The Biblical Text in the Disputation of Sergius the Stylite against a Jew », dans R. B. ter Haar Romeny (éd.), *The Peshitta: Its Use in Literature and Liturgy: Papers Read at the Third Peshitta Symposium*, Leiden – Boston, 2006 (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 15), p. 77-86.

Description du contenu : le texte prétend fournir le récit d'une dispute entre un juif et Serge le Stylite. L'éditeur soutient que le texte se fonde sur une liste de *testimonia*, tout en utilisant clairement la *Guerre des juifs* de Flavius Josèphe et les œuvres d'Eusèbe de Césarée. La forme du dialogue n'est pas maintenue tout le long. Par exemple, le texte commence par une longue série de *testimonia* scripturaires cités contre le judaïsme.

[*Auteur de la notice* : Adam H. Becker]

S51. *Dialogue entre un moine de Bet Ḥale et un notable arabe*

Auteur : inconnu.

Titre : ܕܫܠ ܒܝܬ ܚܠܐ ܕܝ ܒܝܫܐ ܥܡ ܫܝܚ ܕܚܢܢ ܒܪ ܫܡܥܘܢ ܕܥܡ ܪܥܝܐ

Siècle : VIIIe siècle.

Type de texte : dispute interreligieuse.

Religion source : christianisme syro-oriental.

Religion cible : islam.

Thèmes de la controverse : réponse chrétienne aux conquêtes islamiques, usage chrétien du Coran, la Trinité, la divinité du Christ, l'influence chrétienne sur Muḥammad, la vénération de la Croix et les reliques.

Incipit : ܟܬܒ ܒܫܘܐܠ ܕܐܚܕ ܡܢ ܒܝܬ ܚܠ ܕܒܥܐ ܡܫܝܚܝ ܥܡ ܐܚܕ ܡܢ ܒܢܝ ܗܓܪ

Édition et traduction : David Taylor (éd. et trad. angl.), « The Disputation between a Muslim and a Monk of Bēt Ḥālē: Syriac Text and Annotated English Translation », dans S. Griffith & S. Grebenstein (éds), *Christsein in der islamischen Welt: Festschrift für Martin Tamcke zum 60. Geburtstag*, Wiesbaden, 2015, p. 187-242.

Témoins manuscrits : voir ci-dessus Taylor 2015, p. 202.

Études sur le texte :
- David Bertaina, *Christian and Muslim Dialogues: The Religious Uses of a Literary Form in the Early Islamic Middle East*, Piscataway, 2011 (Gorgias Eastern Christian Studies 29), p. 138-145.
- Barbara Roggema, « The Disputation between a Monk of Bēt Ḥālē and an Arab Notable », dans *Christian-Muslim Relations. 1*, p. 268-273 [contenant une bibliographie des études précédentes].
- Michael Philip Penn, *When Christians First Met Muslims: A Sourcebook of the Earliest Syriac Writings on Islam*, Oakland CA, 2015, p. 212-215.
- Michael Philip Penn, *Envisioning Islam: Syriac Christians and the Early Muslim World*, Philadelphia, 2015 (Divinations: Rereading Late Ancient Religion).

Description du contenu : ce texte prétend être le rapport d'un débat entre un moine et un officier umayyade qui aurait eu lieu en Irak du Sud au début du viii^e^ siècle. Le moine fournit des réponses soigneusement réfléchies et polies à une série de questions critiques posées par le musulman au sujet de la Trinité, l'Incarnation et la vénération de la Croix et des reliques. Le moine démonte la plupart des prétentions à la vérité du musulman. Il s'agit d'un des plus anciens textes chrétiens connus qui font référence au Coran. Du point de vue de l'argumentation et du ton, le texte anticipe le *Dialogue entre le patriarche Timothée I^er^ et le calife al-Mahdī*.

[*Auteur de la notice* : Barbara Roggema]

S52. *Tome des démonstrations des saints Pères contre diverses hérésies*

Auteur : inconnu.

Siècle : viii^e^ siècle.

Type de texte : forilège dogmatique.

Religion source : christianisme antichalcédonien « corruptibiliste », « antitrithéiste », « antiagnoète ».

Religions cibles : christianisme antichalcédonien « incorruptibiliste », « trithéiste », « agnoète », etc.

Thèmes de la controverse : l'incorruptibilité du corps du Christ, l'incorruptibilité des corps d'Adam et d'Ève, les substances de la Trinité, la connaissance du Christ.

Témoin manuscrit : BL Add. 14 532.

Études sur le texte : Wright 1871, vol. II, p. 955-967 ; Baumstark 1922, p. 176-177.

[*Auteur de la notice* : Yonatan Moss]

S53. *Tome des démonstrations des saints Pères contre diverses hérésies*

Auteur : inconnu.

Siècle : VIII^e^ ou IX^e^ siècle.

Type de texte : florilège dogmatique.

Religion source : christianisme antichalcédonien « corruptibiliste », « antitrithéiste », « antiagnoète ».

Religions cibles : christianisme antichalcédonien « incorruptibiliste », « trithéiste », « agnoète », etc.

Thèmes de la controverse : l'incorruptibilité du corps du Christ, l'incorruptibilité des corps d'Adam et d'Ève, les substances de la Trinité, la connaissance du Christ.

Témoin manuscrit : BL Add. 14 533.

Études sur le texte : WRIGHT 1871, vol. II, p. 967-976.

[*Auteur de la notice* : Yonatan Moss]

S54. TIMOTHÉE I^er^

a. Lettre 59 - Dialogue entre le patriarche Timothée I^er^ et le calife al-Mahdī

Titre : ܕܝܢ ܡܗܡܠܠܐ ܡܗܡܕܐ ܕܥܒܕ ܕܒܬܫܒ ܡܝܬܝ ,ܫܡ ܠܗ ܠܥܒ ܡܝܬ ܕܥܒܕ ܕܒܬܫܒ ܡܝܬ ܕܥܒܕ

Date : 782/3.

Type de texte : dispute interreligieuse sous forme épistolaire.

Religion source : christianisme syro-oriental.

Religion cible : islam.

Thèmes de la controverse : lectures chrétiennes du Coran, défense de l'Incarnation et de la Trinité, islam comme le premier monothéisme, le Paraclet, la naissance virginale, les musulmans comme crypto-idolâtres et crypto-chrétiens, lettres mystérieuses du Coran.

Incipit : ܐ ܡܗܡܠܠ ܡܗܡܕ ܠܗ ܕܝ ܡܝ

Éditions et traductions :
- Alphonse Mingana (éd. et trad. angl.), *Woodbrooke Studies: Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshūni, Edited and Translated with a Critical Apparatus. 2, Timothy's Apology for Christianity; The Lament of the Virgin; The Martyrdom of Pilate*, Cambridge, 1928.
- Martin Heimgartner (éd. et trad. all.), *Disputation mit dem Kalifen Al-Mahdi*, 2 vol., Louvain, 2011 (CSCO 631-632, Syr. 244-245) [trad. all. aux p. vii-xvii].

Études sur le texte :
- Martin HEIMGARTNER, « Timothy I: Letter 59 (Disputation with the Caliph al-Mahdī) », dans *Christian-Muslim Relations. 1*, p. 522-526 [avec bibliographie antérieure].
- Salvatore SANTORO, « Timoteo I (728-823): espressione della chiesa nestoriana al suo apogeo », dans D. Righi (éd), *La letteratura arabo-cristiana e le scienze nel periodo abbaside (750-1250)*, Torino 2009 (Patrimonio culturale arabo cristiano 11), p. 141-162.
- David BERTAINA, *Christian and Muslim Dialogues: The Religious Uses of a Literary Form in the Early Islamic Middle East*, Piscataway, 2011 (Gorgias Eastern Christian Studies 29), p. 144-159.

– Michael Philip Penn, *Envisioning Islam: Syriac Christians and the Early Muslim World*, Philadelphia, 2015 (Divinations: Rereading Late Ancient Religion).

Versions dans d'autres langues : version arabe, intitulée *La dispute religieuse qui eut lieu entre al-Mahdī, commandeur des croyants, et le catholicos Timothée Ier, patriarche nestorien* المحاورة الدينية التي جرت بين المهدي أمير المؤمنين وطيماثاوس الجاثليق الباطريرك النسطوري
Voir :
– Hans Putman & Samir K. Samir, *L'Église et l'Islam sous Timothée I (780-823) : étude sur l'Église nestorienne au temps des premiers ʿabbāsides, avec nouvelle édition et traduction du dialogue entre Timothée et al-Mahdi*, Beyrouth, 1977 (Dar el-Machreq Recherches. Nouvelle série. B, Orient chrétien 3).
– Martin Heimgartner, « Timothy I: Letter 59 (Disputation with the Caliph al-Mahdī) », dans *Christian-Muslim Relations. 1*, p. 524.
– Mayte Penelas, « A New Arabic Version of the "Dialogue between Patriarch Timothy I and Caliph al-Mahdī" », dans S. Torallas Tovar & J.-P. Monferrer Sala (éds), *Cultures in Contact: Transfer of Knowledge in the Mediterranean Context: Selected Papers, Cordoba et Beyrouth*, 2013 (Centre de documentation et de recherches arabes chrétiennes. Series Syro-Arabica 1), p. 207-236.

Description du contenu : la plupart des chercheurs croient que ce dialogue entre le célèbre patriarche syro-oriental Timothée (780-823) et le calife al-Mahdī reflète un dialogue historique, bien que Timothée le rédigeât par la suite comme une lettre. Le débat dura plusieurs jours et eut comme sujets les principaux thèmes de controverse entre chrétiens et musulmans tels qu'ils se développèrent pendant le premier siècle et demi de l'islam. Le mélange d'arguments et de techniques argumentatives utilisés par le patriarche (arguments tirés de la Bible, du Coran, analogies et syllogismes) constitua un exemple pour les auteurs syriaques et syro-arabes chrétiens postérieurs.
[*Auteur de la notice* : Barbara Roggema]

b. Lettre 40 à Serge

Titre : ܠܓܡ ܣܓܝܥܐ

Date : probablement entre 782 et 783.

Type de texte : dispute interreligieuse sous forme épistolaire.

Religion source : christianisme syro-oriental.

Religion cible : islam.

Thèmes de la controverse : argumentation aristotélicienne, monothéisme, la Trinité, attributs divins, lectures chrétiennes du Coran, vénération de la Croix.

Éditions et traductions :
– Thomas R. Hurst (éd. et trad. angl.), *Letter 40 of the Nestorian Patriarch Timothy I (727-823): An edition and translation*, Washington DC, 1981, mémoire de master, Catholic University of America.
– Thomas Darmo (éd.), *Letters of Patriarch Timothy I 778-820 A.D.*, Trichur, 1982, p. 227-274 (edition).
– Hanna Cheikho (éd. et trad.), *Dialectique de la langage sur Dieu : lettre de Timothée I (728-823) à Serge*, Rome, 1983.

Témoins manuscrits : voir Barbara Roggema, « Timothy I. To Sergius, Letter 40 », dans *Christian-Muslim Relations. 1*, p. 519-522, p. 521.

Études sur le texte :
- Sidney H. Griffith, « The Syriac Letters of Patriarch Timothy I and the Birth of Christian "Kalām" in the Muʿtazilite Milieu of Baghdad and Baṣrah in early Islamic Times », dans W. J. van Bekkum, J. W. Drijvers & A. C. Klugkist (éds), *Syriac Polemics: Studies in Honour of Gerrit Jan Reinink*, Louvain, 2007 (Orientalia Lovaniensia Analecta 170), p. 103-132, p. 105-115.
- Sidney H. Griffith, « Patriarch Timothy I and an Aristotelian at the Caliph's Court », dans E. Hunter (éd), *The Christian Heritage of Iraq: Collected Papers from the Christianity of Iraq I-V Seminar Days*, Piscataway 2009 (Gorgias Eastern Christian Studies 13), p. 38-53.
- Barbara Roggema, « Timothy I. To Sergius, Letter 40 », dans *Christian-Muslim Relations. 1*, p. 519-522.
- Martin Heimgartner, « Der ostsyrische Patriarch Timotheos I. (780–823) und der Aristotelismus: Die aristotelische Logik und Dialektik als Verständigungsbasis zwischen den Religionen », dans M. Tamcke (éd), *Orientalische Christen und Europa: Kulturbegegnung zwischen Interferenz, Partizipation und Antizipation*, Wiesbaden, 2012 (Göttinger Orientforschungen. 1, Syriaca 41), p. 11-22.
- Martin Heimgartner, « Argumentation and Interpretation Techniques in the Letters of the East-Syrian Patriarch Timothy I (780–823) », dans Y. Papadogiannakis & B. Roggema (éds), *Patterns of Argumentation and Exchange of Ideas in Late Antique and Early Islam*, London *(à paraître)*.

Description du contenu : la dispute avec un aristotélicien, que le patriarche Timothée rapporte ici sous forme d'une lettre à son ami Serge, eut lieu à la cour du calife. Il est certain que l'aristotélicien figure un interlocuteur musulman, bien que cela ne soit pas dit de manière explicite. La première partie du dialogue concerne la possibilité de connaître Dieu. Timothée utilise les attributs essentiels de Dieu définis par l'aristotélicien pour montrer que ces attributs s'accordent avec les trois hypostases divines de la Trinité. Timothée défend également l'adoration de l'essence divine demeurant dans l'humain. Il défend le christianisme contre la critique d'adorer une créature et réplique en accusant d'idolâtrie ceux qui vénèrent des pierres sans vie, ce qui compare l'islam à un culte idolâtre. À la fin du dialogue on trouve d'autres sujets standardisés de la controverse islamo-chrétienne et la dispute s'achève sans une conclusion. Le but ultime de l'argumentation de Timothée est de montrer que les musulmans ne peuvent pas prétendre posséder les méthodes argumentatives qui prouveraient que la critique islamique du christianisme est justifiée.

[*Auteur de la notice* : Barbara Roggema]

S55. Théodore bar Koni, *Livre des scholies*

Date : 791/2.

Type de texte : manuel apologétique, *compendium* théologique sous forme de questions et réponses à partir de versets bibliques, catalogue d'hérésies (*memra* XI).

Religion source : christianisme syro-oriental.

Religions cibles : islam (*memra* X), plus de 90 hérésies, dont le zoroastrisme, le mandéisme, le manichéisme (*memra* XI).

Thèmes de la controverse : musulmans considérés comme des juifs et des païens, la Trinité, la divinité du Christ, la naissance virginale, la vénération de la Croix et des reliques, la crucifixion, la circoncision (contre l'islam) ; doctrines cosmogoniques et pratiques en contraste avec la foi syro-orientale.

Édition et traduction :
- Addaï Scher (éd.), Theodorus bar Koni, *Liber scholiorum*, Paris, 1910-1912 (CSCO 55-69, Syr. 19-26).
- Robert Hespel & René Draguet (trad.), Théodore Bar Koni, *Livre des scholies*, Louvain, 1981-1982 (CSCO 431-432, Syr. 187-188).

Études sur le texte :

Sur le *memra* X contre l'islam :
- Sidney H. Griffith, « Chapter Ten of the Scholion: Theodore Bar Kônî's Apology for Christianity », *Orientalia Christiana Periodica* 47, 1981, p. 158-188.
- Herman Teule, « Theodore bar Koni », dans *Christian-Muslim Relations. 1*, p. 343-346 [avec bibliographie complète].
- Michael Penn, *Envisioning Islam: Syriac Christians and the Early Muslim World*, Philadelphia, 2015 (Divinations: Rereading Late Ancient Religion), p. 83-86.

Sur le *memra* XI, catalogue d'hérésies :
- Franz Cumont, *Recherches sur le manichéisme. 1, La cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Khôni*, Bruxelles, 1908.
- Stephen Gerö, « Ophite Gnosticism according to Theodore Bar Koni's Liber Scholiorum », dans H. Drijvers & R. Lavenant *et al.* (éds), *IV Symposium Syriacum 1984: Literary Genres in Syriac Literature (Groningen – Oosterhesselen 10-12 September)*, Rome, 1987 (Orientalia Christiana Analecta 229), p. 265-274.
- Alberto Camplani, « Rivisitando Bardesane: note sulle fonti siriache del bardesanismo e sulla sua collocazione storico-religiosa », *Cristianesimo nella storia* 19, 1998, p. 519-596.
- Erica C. D. Hunter, « Theodore bar Koni and the Manichaeans », dans A. van Tongerloo & L. Cirillo (éds), *Il manicheismo : nuove prospettive della ricerca: Quinto Congresso internazionale di studi sul Manicheismo*, Turnhout, 2005, p. 167-178.
- Erica C. D. Hunter, « Syriac-English Glossary to Theodore bar Koni's Account of Manichaean Cosmology », dans F. De Blois & N. Sims-Williams (éds), *Dictionary of Manichaean Texts. . 2, Texts from Iraq and Iran (Texts in Syriac, Arabic, Persian and Zoroastrian Middle Persian)*, Turnhout, 2006.
- Erica C. D. Hunter, « Syriac Sources and Manichaeaism: A Four Hundred Year Trajectory », dans J. van den Berg, A. Kotzé, T. Nicklas, & M. Scopello (éds), *In Search of Truth: Augustine, Manichaeism and other Gnosticism: Studies for Johannes van Oort at Sixty*, Leiden, 2011, p. 291-300.
- Jean-Marie Duchemin, « Un réexamen des notices de Théodore bar Konaï sur les mandéens », *Apocrypha* 23, 2012, p. 171-207.

Description du contenu du texte : le texte se compose de onze *memre*. Les neuf premiers *memre* offrent une synthèse de la doctrine syro-orientale à travers l'interprétation de versets obscurs des livres bibliques abordés dans l'ordre, sous forme de questions et réponses. Le *memra* X concerne l'islam. Il contient un débat entre un maître imaginaire et son étudiant. L'auteur explique le choix de ce format par des raisons d'ordre didactique et il dit au lecteur que l'étudiant figure un interlocuteur païen. Néanmoins, les sujets débattus dérivent pour la plupart de la critique musulmane contemporaine adressée au christianisme, bien que l'identité musulmane de l'étudiant ne soit pas sans ambiguïtés. Ce dernier soutient tour à tour des positions qui pourraient être juives, musulmanes ou bien proches du christianisme. Cette identité multiforme de l'étudiant pourrait faire partie de la stratégie de l'auteur, qui voudrait montrer que les musulmans sont proches du christianisme mais qu'ils sont confus et réticents à la conversion pour des raisons purement matérielles. Le *memra* XI est un catalogue d'hérésies qui dénonce plus de 90 erreurs.

Sources : documents de première main pour le mandéisme et le manichéisme. Pour la biographie fictive de Mani, Théodore bar Koni utilise les informations des *Acta Archelai*, probablement au travers du *Panarion* d'Épiphane.

Postérité : source des notices sur Mani et le manichéisme chez les chroniqueurs plus tardifs, Michel le Syrien et Barhebraeus.

[*Auteurs de la notice* : Barbara Roggema & Flavia Ruani]

S56. Jean de Dara/Moïse bar Kepha, *Sur le sacerdoce*

Titre : *Sur le sarcedoce* ܥܠ ܟܗܢܘܬܐ

Siècle : IX^e^ siècle.

Type de texte : traité.

Religion source : christianisme syro-orthodoxe.

Religion cible : judaïsme.

Thèmes de la controverse : abrogation du sacerdoce israélite, le Christ comme Grand Prêtre au Paradis, *Épître aux Hébreux*.

Incipit : ܚܕܐ ܕܒ ܠܡܫܝܚܐ ܥܠ ܟܗܢܘܬܐ ܕܐܗܪܘܢ ܕܗܘ

Édition et traduction : Adam H. Becker, « The Discourse on Priesthood (BL Add 18 295, ff. 137b-140b): An Anti-Jewish Text on the Abrogation of the Israelite Priesthood », *Journal of Semitic Studies* 51, 1, 2006, p. 85-115.

Témoins manuscrits : BL Add. 18 295 ; pour le même texte mais en tant que partie d'une plus grande collection, voir Vat. sir. 100, Vat. sir. 581, Mingana 56, Istanbul Maryemana 7, Harvard syr. 122 (Semitic Museum Nr. 4054, olim Syr. 119).

Études sur le texte :
- Michel Breydy, *Le concept du sacerdoce à la lumière des textes patristiques des syro-maronites,* Beirut, 1964, p. 48-56.
- Michel Breydy, « Historisch-literarische Daten zu den Hauptmanuskripten der Lehre vom Priestertum bei Moshe bar Kepha », *Ostkirchliche Studien* 25, 1976, p. 67-71.
- Michel Breydy, « Les compilations syriaques sur le sacerdoce au IX^e^ siècle : Jean de Dara », dans F. Graffin & A. Guillaumont (éds), *Symposium Syriacum, 1976 célébré du 13 au 17 septembre 1976 au centre culturel « Les Fontaines » de Chantilly (France)*, Roma, 1978 (Orientalia Christiana Analecta 205), p. 267-293.
- Adam H. Becker, « The Discourse on Priesthood (BL Add 18 295, ff. 137b-140b): An Anti-Jewish Text on the Abrogation of the Israelite Priesthood », *Journal of Semitic Studies* 51, 1, 2006, p. 85-115.
- Geoffrey Herman, « Note on the Recently Published Discourse on Priesthood (BL Add. 18 295, ff. 137b-140b) », *Journal of Semitic Studies* 54, 2, 2009, p. 389-391.

Description du contenu : ce texte appartient à une œuvre plus ample « Sur le sacerdoce », attribuée tantôt à Moïse bar Kepha, tantôt à Jean de Dara, deux auteurs syro-orthodoxe dont les ouvrages sont souvent confondus dans les manuscrits. Ce chapitre a été transmis aussi de façon indépendante dans la tradition manuscrite. Le dialogue entre le juif et le chrétien porte sur le sacerdoce du Christ et sur comment celui-ci abroge le sacerdonce israélite. Le texte se base en grande partie sur l'*Épître aux Hébreux*.

[*Auteur de la notice* : Adam H. Becker]

S57. Jean (Iwannis) de Dara, *Sur les hérétiques*

Date : vers 850.

Type de texte : écrit hérésiologique, catalogue d'hérésies.

Religion source : christianisme syro-orthodoxe, antichalcédonien « corruptibiliste ».

Religions cibles : doctrines de Simon le Mage, Mani, Julien d'Halicarnasse, Nestorius, christianisme antichalcédonien « incorruptibiliste ».

Thèmes de la controverse : interprétation de Gn 2, 17, nature de Dieu, libre arbitre, origine du mal, incorruptibilité du corps du Christ, incorruptibilité des corps d'Adam et d'Ève.

Édition et traduction : en cours, par Yonatan Moss et Flavia Ruani.

Incipit : ܫܠܝܫܝ ܡܕܒܪܢܘܬܐ ܕܫܠܝܫ ܡܫܡܪ ܥܡ ܡܐܝܠܦ ܒܗ ܐܝܟ ܫܐܪ ܫܒܥ ܟܬ ܠܚܝ ܡܫܒܚ ܠܡܪܝ ܡܠܟ ܫܡܝܐ.

Témoins manuscrits : Mardin Orth. 356, f. 42v-53v (IXe-Xe s.) ; Birmingham, Mingana syr. 67 (1911) ; Vat. sir. 581 (1917) ; Damascus Patr. 4/4 (1931).

Études sur le texte :
- Aho Shemunkasho, « John of Dara and his Reference to Previous Authors », *Parole de l'Orient* 36, 2011, p. 413-444.
- Flavia Ruani, « John of Dara on Mani: Manichaean Interpretations of Gen. 2:17 in Syriac », dans E. Hunter, S. Lieu & E. Morano (éds), *IAMS Symposium Proceedings*, Leiden *(à paraître)*.

Description du contenu : le texte a pour thème général le commandement de ne pas manger de l'arbre au Paradis donné par Dieu à Adam en Gn 2, 17. De là dérive une série de questions importantes qui concernent particulièrement l'omniscience de Dieu, l'origine du mal et le libre arbitre, la nature d'Adam et de l'humanité, la nature du Christ. L'ouvrage contient huit chapitres, les quatre premiers visent des adversaires explicites (Simon le Mage, Mani, Julien d'Halicarnasse, Nestorius), les quatre autres présentent des questions liées à l'Arbre de la Vie au Paradis. La structure est très ordonnée : à chaque position des adversaires (paraphrasée ou citée), Jean de Dara répond en opposant la doctrine syro-orthodoxe, étayée par le recours à de nombreuses autorités patristiques. Ce texte appartient au nombre d'ouvrages dont la paternité est disputée entre Jean de Dara et Moïse bar Kepha : plus précisément, celui-ci ressemble de très près au *Commentaire sur le Paradis*, Livre III, de Moïse bar Kepha.

[*Auteurs de la notice* : Yonatan Moss & Flavia Ruani]

S58. Moïse bar Kepha

a. Commentaire sur le Paradis

Date : vers 900.

Type de texte : écrit dogmatique, exégétique et hérésiologique.

Religion source : christianisme syro-orthodoxe, antichalcédonien « corruptibiliste ».

Religions cibles : doctrines de Simon le Mage, Mani, Julien d'Halicarnasse, Julien l'Apostat, Nestorius, christianisme antichalcédonien « incorruptibiliste ».

Thèmes de la controverse : interprétation de Gn 2, 17, nature de Dieu, libre arbitre, origine du mal, incorruptibilité du corps du Christ, incorruptibilité des corps d'Adam et d'Ève.

Édition et traduction : édition et traduction du Livre III en cours, par Yonatan Moss et Flavia Ruani.

Incipit : ܟܬܒܐ ܕܝܢ ܒܓܡ ܒܪܫܝܬ ܡܢ ܣܒܠ ܕܒ ܟܬܒܐ ܩܕܡܝܐ ܟܬܒܐ ܕܡܠܦܢ ܥܠ ܦܪܕܝܣܐ ܕܐܡܪ ܒܗ ܡܠܦܢ ܐܝܟ ܕܒ ܐܬ ܒܪ ܟܠ ܡ

– Alberto Camplani, « Bardesane et les bardesanites », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses. Résumé des conférences et travaux* 112, 2003-2004, p. 29-50.
– Flavia Ruani, « Sur les traces syriaques des manichéens : les réfutations de Moïse bar Kepha (IXe s.) et de Jacques bar Šakko (XIIIe s.) », dans A. Van den Kerchove & L. G. Soares Santoprete (éds), *Gnose et manichéisme : entre les oasis d'Égypte et la Route de la soie : hommage à Jean-Daniel Dubois*, Turnhout (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses 147), p. 299-332 *(à paraître)* [avec édition et traduction française de la partie concernant Mani, à partir des manuscrits Paris BnF syr. 241 et Birmingham, Mingana syr. 65].

Description du contenu : cet ouvrage se compose de cinq livres. Avant d'entamer son commentaire, Moïse bar Kepha consacre quatre chapitres du Livre I (chap. 12, 13, 14 et 15) à la présentation, puis réfutation d'opinions « erronées » au sujet de la création. Pour la partie concernant Mani, l'auteur a réutilisé les arguments mis au point par Éphrem de Nisibe dans les *Réfutations en prose*.

[*Auteur de la notice* : Flavia Ruani]

c. Sur la résurrection des corps

Siècle : IXe siècle.

Type de texte : écrit dogmatique et hérésiologique.

Religion source : christianisme syro-orthodoxe.

Religions cibles : hérésies anciennes (doctrines de Simon le Mage, Ménandre, Carpocrate, Valentin, Mani, Marcion, Tatien, Bardesane, Origène, Jean Philopon, les mages, les saducéens, les samaritains), islam.

Thèmes de la controverse : la résurrection des corps.

Édition et traduction : texte inédit et non traduit.

Témoins manuscrits : Yale, Beinecke syr. 10 (1225) *et alii*.

Études sur le texte :
– Jobst Reller, *Mose bar Kepha und seine Paulinenauslegung: Nebst Edition und Übersetzung des Kommentars zum Römerbrief*, Wiesbaden, 1994 (Göttinger Orientforschungen. 1, Syriaca 35).
– Yonatan Moss, « Fish Eats Lion Eats Man: Saadia Gaon, Syriac Christianity and the Resurrection of the Dead », *Jewish Quarterly Review* 106, 4, 2016, p. 494-520.

Description du contenu : pour affirmer la validité de la doctrine syro-orthodoxe concernant la résurrection des corps, l'auteur présente et refute une série d'opinions « erronées » représentées par des « hérésies » du passé, mais aussi des opinions ayant cours à son époque, peut-être dans le monde musulman. Dans sa réfutation, il utilise non seulement des arguments d'ordre théologique, mais aussi dérivant des sciences naturelles et des traditions hellénistiques sur la physiologie du corps humain.

[*Auteur de la notice* : Flavia Ruani]

d. Sur le libre arbitre

Date : IXe siècle.

Type de texte : écrit dogmatique et hérésiologique.

Religion source : christianisme syro-orthodoxe.

Religions cibles : paganisme, marcionisme, manichéisme, islam.

Thèmes de la controverse : le libre arbitre et le prédestination.

Édition et traduction : texte inédit et non traduit.

Études sur le texte :
- Sidney Griffith, « Free Will in Christian Kalam: Moshe bar Kepha against the Teachings of the Muslims », *Le Muséon* 100, 1987, p. 147-159.
- Sidney Griffith, « Disputes with Muslims in Syriac Christian Texts: From Patriarch John (d. 648) to Bar Hebraeus (d. 1286) », dans B. Lewis & F. Niewöhner (éds), *Religionsgespräche im Mittelalter*, Wolfenbüttel, 1992 (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 4), p. 251-273, ici p. 267-268.
- Herman Teule, « Moshe bar Kepha », dans *Christian-Muslim Relations. 1*, p. 98-101.

[*Auteur de la notice* : Flavia Ruani]

S59. *La légende de Serge Baḥira*

Auteur : inconnu.

Titre : *Histoire de Rabban Serge* ܬܫܥܝܬܐ ܕܪܒܢ ܣܪܓܝܣ

Siècle : IXe siècle.

Type de texte : apocalypse, hagiographie, dispute interreligieuse.

Religion source : christianisme syro-oriental et syro-orthodoxe.

Religion cible : islam.

Thèmes de la controverse : réponse chrétienne aux conquêtes islamiques, lectures chrétiennes du Coran, la divinité du Christ, l'influence chrétienne sur Muḥammad, la vénération de la Croix et des reliques, l'influence juive sur Muḥammad, la *dhimma*, les prophéties bibliques au sujet d'Ismaël.

Incipit : *incipit* de la tradition syro-orientale :

ܡܫܝܚܐ ܡܫܬܘܕܥ ܒܟܬܒܐ ܕ ܡܟܬܒܐ ܫܡ ܒܪ ܒܪ ܡܪ

incipit de la tradition syro-orthodoxe :

ܡܪܢ ܫܡܥܘܢ ܡܪ ܠ ܣܒܪܐ ܬܫܥܝܬܐ ܕ ܡܪ ܫܡ ܐ

Édition et traduction : Barbara Roggema, *The Legend of Sergius Baḥīrā: Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden – Boston, 2009 (The History of Christian-Muslim Relations 9).

Témoins manuscrits : voir ci-dessus Roggema 2009, p. 238-240.

Études sur le texte :
- Barbara Roggema, « The Legend of Sergius Baḥīrā », dans *Christian-Muslim Relations. 1*, p. 600-603 [contenant une bibliographie des études précédentes].
- David Bertaina, *Christian and Muslim Dialogues: The Religious Uses of a Literary Form in the Early Islamic Middle East*, Piscataway, 2011 (Gorgias Eastern Christian Studies 29), p. 124-130.
- Michael Philip Penn, *Envisioning Islam: Syriac Christians and the Early Muslim World*, Philadelphia, 2015 (Divinations: Rereading Late Ancient Religion).
- Barbara Roggema, « Salvaging the Saintly Sergius: Hagiographical Aspects of the Syriac *Legend of Sergius Baḥīrā* », dans A. Cuffel & N. Jaspert (éds), *Entangled Hagiographies*, Cambridge *(à paraître)*.

Versions en d'autres langues : version arabe (voir ci-dessus Roggema 2009, p. 376-431) et version latine partielle, intitulée : *Liber Mariaon monachi de reuelationibus factis Sergio*

Barre in monte Synai et de ingressu eius in solitudinem Cedar ut predicaret filiis Ismael et eos ad fidem conuerteret.

Description du contenu : cette légende raconte comment le moine Serge Baḥira eut une vision au sujet de l'avènement de l'islam (« les fils d'Ismaël ») et de la puissance du califat, suivis par leur chute finale. Après avoir été persécuté pour avoir prêté une vénération excessive aux croix matérielles, le moine va en Arabie et rencontre le jeune Muḥammad dont il sait qu'il réalisera la vision prophétique qu'il avait reçue. Dans leurs rencontres successives, le moine instruit le jeune garçon sur le monothéisme et la croyance dans le Christ. Il écrit même un livre pour qu'il puisse prêcher ces doctrines à ses compagnons arabes. Lorsque le christianisme est perçu comme trop difficile, Muḥammad et le moine font des compromis. Muḥammad est représenté comme étant profondément impressionné par le christianisme et il promet de protéger les chrétiens sous domination islamique. La *Légende* constitue un texte polémique et apologétique complexe qui représente l'islam comme faisant partie du plan divin mais, en même temps, comme un phénomène transitoire qui ne peut pas rivaliser avec le christianisme.

[*Auteur de la notice* : Barbara Roggema]

S60. *La cause du Coran*

Auteur : inconnu.

Titre : ܥܢܝܢܐ ܕܩܘܪܢ

Siècle : inconnu (peut-être VIII[e] ou IX[e] siècle).

Type de texte : anecdote polémique.

Religion source : christianisme syro-oriental.

Religion cible : islam.

Thèmes de la controverse : influence chrétienne sur Muḥammad, influence juive sur Muḥammad, rédaction du Coran, corruption du Coran, Kaʿb al-Aḥbār.

Incipit : ܗܘܐ ܒܫܢܬ ܚ ܕ ܡܪ ܚ ܕܡ ܒܝܬ ܡܫܝܚܐ ܕܥܡ ܒܢܝ ܫܡܥܝܠ ܥܢܝܢܐ ܕܩܘܪܢ ܕܐܬܚܙܝ ܠܗ ܒܚܙܘܬܐ ܕܢܒܝ ܐܢ ܕܐܬܐ ܠܗ ܒܥܕܢ ܫܢܝܢ ܒܝܬ ܡܫܝܚܐ ܕܐܬܐ ܠܗ ܒܚܙܘܬܐ ܕܢܒܝ ܐܢ ܕܐܬܐ ܠܗ ܒܥܕܢ ܫܢܝܢ

Édition et traduction : Barbara Roggema, *The Legend of Sergius Baḥīrā: Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden – Boston, 2009 (The History of Christian-Muslim Relations 9), p. 302-309.

Témoins manuscrits : Sachau 10, Mingana syr. 604, Charfet 841.

Études sur le texte : Barbara ROGGEMA, « The Affair of the Qurʾan », dans *Christian-Muslim Relations. 1*, p. 595-596.

Description du contenu : ce bref récit polémique relate qu'à la mort du prétendu maître chrétien de Muḥammad, Serge Baḥira, le juif Kaʿb al-Aḥbār enseigna à Muḥammad de nombreux autres rituels et idées, comme l'appel à la prière, l'ordre des démons, la loi du talion et le temps d'attente après le divorce. Il s'agit d'autant d'insertions dans le Coran, qui ont créé de la confusion : c'est pouquoi le gouverneur umayyade de l'Irak au début du VIII[e] siècle, al-Ḥajjāj, décida de brûler toutes les copies existantes du Coran et de prendre conseil auprès de maîtres chrétiens afin de produire un nouveau Coran, qu'il structura en sections narratives aux noms mystérieux et évoquant ceux des livres bibliques.

[*Auteur de la notice* : Barbara Roggema]

S61. *La cause de la mort de Muḥammad*

Auteur : inconnu.

Titre : ܥܕܬܐ ܕܡܘܬܗ ܕܡܚܡܕ

Siècle : inconnu (peut-être VIII[e] ou IX[e] siècle).

Type de texte : anecdote polémique.

Religion source : christianisme syro-oriental.

Religion cible : islam.

Thèmes de la controverse : Kaʿb al-Aḥbār, le Paraclet, mort de Muḥammad.

Incipit : ܥܕܬ ܕܐ ܡܢ ܡܚܡܕ ܐܠ ܟܥܒ ܐܠܐܚܒܪ ܐܠܕܝ ܐܫ ܟܐ

Édition et traduction : Barbara Roggema, *The Legend of Sergius Baḥīrā: Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden – Boston, 2009 (The History of Christian-Muslim Relations 9), p. 302-303.

Témoins manuscrits : Sachau 10, Mingana syr. 604, Charfet 841.

Études sur le texte :
- Barbara ROGGEMA, « The Affair of the Death of Muḥammad », dans *Christian-Muslim Relations. 1*, p. 401-402.
- Krisztina SZILÁGYI, « A Prophet Like Jesus? Christians and Muslims Debating Muḥammad's Death », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 36, 2009, p. 131-171.
- Stephen J. SHOEMAKER, *The Death of a Prophet: The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam*, Philadelphia, 2012 (Divinations: Rereading Late Ancient Religion), p. 70-71, 96, 258.
- Krisztina SZILÁGYI, *After the Prophet's Death: Christian-Muslim Polemic and the Literary Images of Muhammad*, thèse de doctorat, Princeton University, 2014.

Description du contenu : dans ce bref récit polémique l'auteur anonyme prétend que l'enseignant juif de Muḥammad, Kaʿb al-Aḥbār, a déclaré que Muḥammad était le Paraclet dont la venue avait été annoncée par le Christ dans les évangiles. Cette affirmation se révéla erronée lorsque le corps de Muḥammad, au lieu de se relever d'entre les morts après trois jours, comme il l'avait prédit, commença à se décomposer. Le récit ridiculise la croyance solide des musulmans selon laquelle Muḥammad accomplit la prophétie du Paraclet.

[*Auteur de la notice* : Barbara Roggema]

S62. *La confession de Kaʿb al-Aḥbār aux Ismaélites*

Auteur : inconnu.

Titre : ܡܐܡܪ ܚܕ ܡܠܟܐ ܥܡ ܟܥܒ ܐܠܐܚܒܪ

Siècle : inconnu (peut-être VIII[e] ou IX[e] siècle).

Type de texte : anecdote polémique.

Religion source : christianisme syro-oriental.

Religion cible : islam.

Thèmes de la controverse : Kaʿb al-Aḥbār, crypto-idolâtrie musulmane, influence chrétienne sur Muḥammad, influence juive sur Muḥammad.

Incipit : ܗܘܐ ܒ ܒܥܝܢ ܕܐܬ ܚܕ ܓܒܪ ܕܐܬ ܠܗ ܫܒ ܒܝܬ ܡܚܡܕ ܕܡܫܠܡ ܡܢ

Édition et traduction : Barbara Roggema, *The Legend of Sergius Baḥīrā: Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden – Boston, 2009 (The History of Christian-Muslim Relations 9), p. 298-301.

Témoins manuscrits : Sachau 10, Mingana syr. 604, Charfet 841.

Études sur le texte :
- Barbara Roggema, « Muslims as Crypto-Idolaters: A Theme in the Christian Portrayal of Islam in the Near East », dans D. Thomas (éd.), *Christians at the Heart of Islamic Rule: Church Life and Scholarship in ʿAbbasid Iraq*, Leiden – Boston, 2003 (The History of Christian-Muslim Relations 1), p. 1-18.
- Barbara Roggema, « The Confession which Kaʿb al-Aḥbār Handed down to the Ishmaelites », dans *Christian-Muslim Relations. 1*, p. 403-405.

Description du contenu : ce bref récit polémique, qui suit la *Légende de Serge Baḥira* dans la tradition manuscrite syro-orientale, prétend que le juif Kaʿb al-Aḥbār a corrompu tout ce que le moine Serge avait écrit à l'origine pour Muḥammad. L'écrit et la religion confus qui dérivent de cet acte de corruption portent sur l'adoration des démons, en particulier le démon Akbar que les musulmans évoquent régulièrement. Ce détail fait allusion à l'appel à la prière musulman, qui est présenté ici comme une continuation de l'ancien paganisme arabe.

[*Auteur de la notice* : Barbara Roggema]

S63. Nonnus de Nisibe, *Traité apologétique*

Titre : ܟܬܒ ܗܠ ܠܡܪ ܢܝܢܝ ܡܐܡܪ ܚܕ ܡܢ ܡܦܠܓܢܘܬܐ ܕܐܒܗ ܕܡܠܐ ܕܝܢ ܕܡܫܝܚܐ ܕܐܬܐ ܠܡܫܪܝ ܒܗ ܠܥܡܡ ܟܠ ܒܢܝ ܐܢܫ ܕܐܬܐ ܡܢ ܐܠܗܐ ܠܡܪ ܠܗ ܠܡ

- Sidney H. Griffith, « Disputes with Muslims in Syriac Christian texts: From Patriarch John (d. 648) to Bar Hebraeus (d. 1286) », dans B. Lewis & F. Niewöhner (éds), *Religionsgespräche im Mittelalter*, Wiesbaden, 1992, 251-73, p. 265-267 (réimpr. dans Sidney H. Griffith, *The Beginnings of Christian Theology in Arabic*, Aldershot, 2002).
- Herman Teule, « Nonnus of Nisibis », dans *Christian-Muslim Relations. 1*, p. 743-745.
- Michael Philip Penn, *Envisioning Islam: Syriac Christians and the Early Muslim World*, Philadelphia, 2015 (Divinations: Rereading Late Ancient Religion), p. 94-98.

Description du contenu : bien qu'ils ne soient pas mentionnés dans le texte, l'*Apologie* de Nonnus vise clairement les musulmans (appelés « nouveaux païens » et « païens hostiles »), contre les critiques desquels elle défend la doctrine chrétienne. Le thème principal est la défense de l'Incarnation, mais le traité aborde de nombreux autres sujets, comme la véridicité de l'Évangile et la perfection de son enseignement, le caractère immatériel de l'au-delà et la réalité de la crucifixion du Christ. Nonnus connait bien le Coran et la théologie musulmane, et il les utilise parfois à son avantage, par exemple comme autant de confirmations des miracles du Christ et de sa naissance virginale.

[*Auteur de la notice* : Barbara Roggema]

S64. Florilège dogmatique

Auteur : inconnu.

Titre : inconnu.

Siècle : x^e^ siècle environ.

Type de texte : florilège dogmatique.

Religion source : christianisme antichalcédonien « corruptibiliste », « antitrithéiste », « antiagnoète ».

Religions cibles : christianisme antichalcédonien « incorruptibiliste », « trithéiste », « agnoète », etc.

Thèmes de la controverse : l'incorruptibilité du corps du Christ, l'incorruptibilité des corps d'Adam et d'Ève, les substances de la Trinité, la connaissance du Christ.

Témoin manuscrit : BL Add. 14 538.

Études sur le texte : Wright 1871, vol. II, p. 1003-1008 ; Baumstark 1922, p. 176-177.

[*Auteur de la notice* : Yonatan Moss]

S65. Denys bar Ṣalibi

a. Traité contre les juifs

Titre : *Traité contre les juifs* ܟܬܒ ܠܝܗܘܕ ܕܒܪ ܨܠܝܒܝ

Siècle : xii^e^ siècle.

Type de texte : traité.

Religion source : christianisme syro-orthodoxe.

Religion cible : judaïsme.

Thèmes de la controverse : origine des juifs, judaïsme et diverses sectes, réponses aux critiques juives contre le christianisme, élection du peuple juif et rejet ultérieur pour

idolâtrie, la Trinité et le Christ sont annoncés dans l'Ancien Testament, le statut éphémère de la loi juive, destruction de Jérusalem.

Incipit : ܟܬܒܐ ܕܐܓܪܬ ܡܫܠܝ ܟܬܒܐ

Éditions et traductions :
- Johannes de Zwaan (éd.), *The Treatise of Dionysius bar Ṣalibhi against the Jews. 1, The Syriac Text Edited from a Mesopotamian Ms. (Cod. Syr. Harris. 83)*, Leiden, 1906.
- Richard Hubbard Petersen, *The Treatise of Dionysius bar Ṣalibhi "Against the Jews": A Translation and Commentary*, thèse de doctorat, Duke University, 1965.
- Behnam Keryo (trad. franç.), *Traité Contra Judaeos de Dionysius Bar Slibi, Introduction, traduction et notes*, thèse de doctorat, Université Paris IV, 1985.

Témoins manuscrits : Harvard syr. 91 (Cod. Syr. Harris 83), Mingana 215.

Études sur le texte : Behnam Keryo, « Dionysius bar Salibi's Treaty against the Jews », *The Harp* 13, 2000, p. 141-146.

Description du contenu : ce texte fait partie d'une série de textes polémiques écrits par Denys bar Ṣalibi (m. 1171), contre les Arméniens, les melkites, les juifs et les musulmans. Il utilise de nombreux arguments anijuifs, mais, dans le genre, il ressemble aux écrits contre les hérétiques.

[*Auteur de la notice* : Adam H. Becker]

b. Contre les Arméniens

Date : vers 1160.

Type de texte : écrit polémique.

Religion source : christianisme syro-orthodoxe, antichalcédonien « corruptibiliste ».

Religion cible : christianisme antichalcédonien « incorruptibiliste ».

Thèmes de la controverse : incorruptibilité du corps du Christ.

Édition et traduction : Alphonse Mingana, *The Work of Dionysius bar Salībi against the Armenians*, Cambridge, 1931 (Woodbrooke Studies 4), p. 495-558 et 559-599.

Incipit : ܟܬܒܐ ܕܡܫܠܝ ܒܪ ܟܝܠܐ ܥܠ ܐܪܡܢܝܐ ܕܐܬܚܙܝ ܒܐܝܠ ܟܬܒ

Témoin manuscrit : Birmingham, Mingana syr. 347.

Études sur le texte :
- Alphonse Mingana, *The Work of Dionysius bar Salībi against the Armenians*, Cambridge, 1931 (Woodbrooke Studies 4), p. 489-495.
- Rifaat Ebied, « Dionysius bar Salabi's Polemical Treatises », *The Harp* 20, 2006, p. 73-86.

[*Auteur de la notice* : Yonatan Moss]

c. Contre les Arabes

Titre : *Traité polémique contre le peuple des Arabes* ܟܬܒܐ ܕܐܬܚܙܝ ܥܠ ܥܡܐ ܕܗܓܪܝܢ

Siècle : XII[e] siècle.

Type de texte : traité polémique/apologétique.

Religion source : christianisme syro-orthodoxe.

Religion cible : judaïsme.

Thèmes de la controverse : défense de l'Incarnation, critique du Coran, sectes musulmanes, crucifixion, direction de la prière, contradictions dans le Coran, le Paraclet, les arguments pour la qualité de prophète de Muḥammad, le paradis.

Incipit : ܡܫܘܫܠܐ ܕܠ ܡܫܠܠ ܠܡܠܝ ܥܡܠܝ ܡܫܡ ܡܫܠܠ ܠ ܠܐ

Édition et traduction : Joseph Amar (éd. et trad. angl.), Dionysius bar Ṣalībī, *A Response to the Arabs*, 2 vol., Louvain, 2005 (CSCO 614-615, Syr. 238-239).

Études sur le texte :
- Rifaat Y. Ebied, « Dionysius bar Salībī's Syriac Polemical Treatises: Prejudice and Polarization towards Christians, Jews and Muslims », *The Harp* 20, p. 2006, p. 73-86.
- Rifaat Y. Ebied, « Prejudice and Polarization towards Christians, Jews and Muslims: "The Polemical Treatise" of Dionysius Bar Ṣalībī », dans M. Tamcke (éd.), *Christians and Muslims in Dialogue in the Islamic Orient of the Middle Ages*, Würzburg, 2007 (Beiruter Texte und Studien 117), p. 171-184.
- Rifaat Y. Ebied, « Dionysius Bar Ṣalībī's Works in the Mingana Collection of Syriac and Arabic Manuscripts, with Special Emphasis on his Polemical Treatise "Against the Muslims" », *Collectanea Christiana Orientalia* 8, 2011, p. 49-64.
- Herman Teule, « Dionysius bar Ṣalibi », dans *Christian-Muslim Relations. 3*, p. 665-670, 669-670 avec bibliographie d'études antérieures.

Description du contenu : il s'agit de la plus longue discussion de l'islam écrite en syriaque. Le célèbre polémiste syro-orthodoxe aborde une grande variété de sujets, comme l'avènement de l'islam et sa division en plusieurs branches, les arguments musulmans contre l'Incarnation du Christ, auxquels il oppose nombre d'arguments en sa faveur. La section finale, qui a rendu ce texte célèbre, contient une longue sélection de versets du Coran, auxquels Denys fait suivre sa propre exégèse polémique.

[*Auteur de la notice* : Barbara Roggema]

S66. Jacques bar Šakko, *Livre des trésors*

Date : 1231.

Type de texte : *compendium* théologique.

Religion source : christianisme syro-orthodoxe.

Religions cibles : hérésies anciennes (dont le manichéisme), chalcédoniens, syro-orientaux, islam.

Thèmes de la controverse : Incarnation, dualisme théologique, origine du mal.

Éditions et traductions : l'ouvrage dans son ensemble est encore inédit. Une édition critique complétée d'une traduction est en cours de préparation par Mikhail Tolstolujenko, qui a aussi déjà publié et traduit en russe les Livres I, 7 et III, 9-14 : voir Herman Teule, « Jacob bar Šakko, the Book of Treasures and the Syrian Renaissance », dans J. P. Monferrer-Sala (éd.), *Eastern Crossroads: Essays on Medieval Christian Legacy*, Piscataway 2006 (Gorgias Eastern Christianity Studies 1), p. 143-154, en particulier p. 144, n. 10. Le Livre IV a été partiellement édité et traduit par François Nau, « Notice sur le *Livre des Trésors* de Jacques de Bartella, évêque de Tagrit », *Journal asiatique* 9e série 7, 1896, p. 286-331.

Études sur le texte :
- Herman Teule, « Jacob bar Šakko, the Book of Treasures and the Syrian Renaissance », dans J. P. Monferrer-Sala (éd.), *Eastern Crossroads: Essays on Medieval Christian Legacy*, Piscataway 2006 (Gorgias Eastern Christianity Studies 1), p. 143-154.

– Flavia Ruani, « Sur les traces syriaques des manichéens : les réfutations de Moïse bar Kepha (IXe s.) et de Jacques bar Šakko (XIIIe s.) », dans A. Van den Kerchove & L. G. Soares Santoprete (éds), *Gnose et manichéisme : entre les oasis d'Égypte et la Route de la soie : hommage à Jean-Daniel Dubois*, Turnhout (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses 147), p. 299-332 *(à paraître)* [avec édition et traduction du Livre III, 2, notice antimanichéenne et étude des sources].

Description du contenu : l'ouvrage se compose de quatre parties, ayant pour thème respectivement la Trinité, l'Incarnation, la Providence et la création de l'univers. Le Livre II, 1 *Sur l'Incarnation* est un catalogue de 21 hérésies christologiques ayant existé avant et après le Christ. Parmi celles-ci, l'auteur mentionne les « nestoriens », les « chalcédoniens » et les « *mhaggraye* », les musulmans. Le Livre III *Sur la Providence* contient 19 chapitres, dont les quatre premiers ont pour but de dénoncer des opinions contraires à la doctrine syro-orthodoxe en matière de théodicée : la doctrine manichéenne est visée dans le chapitre 2, qui réfute par des arguments rationnels la conception spatiale de la divinité dans le manichéisme.

Sources : les sources du catalogue d'hérésies du Livre II, 1, sont d'une part, l'*Anakephalaiosis* d'Épiphane de Salamine, et d'autre part, l'*Explication de toutes les hérésies* attribuée à Philoxène de Mabboug. La source de la notice antimanichéenne du Livre III, 2 est Titus de Bostra, *Contre les manichéens* I, 7-9.

[*Auteur de la notice* : Flavia Ruani]

S67. Barhebraeus

a. Lettre à Mar Denḥa

Date : 1226-1286.

Identifiant dans une autre Clavis : Takahashi 2005, B23.

Type de texte : correspondance.

Religion source : christianisme syro-orthodoxe.

Religion cible : christianisme syro-oriental.

Thèmes de la controverse : origine apostolique du siège patriarcal, succession apostolique, double nature du Christ, mariologie, *Theotokos*, Incarnation du Christ.

Édition et traduction : Jean-Baptiste Chabot, « Une lettre de Bar Hébréus au catholicos Denḥa Ier », *Journal asiatique* 11, 9e série, Paris, 1898, p. 75-128.

Témoin manuscrit : Charfet Raḥmani 151, f. 47bisv-61r.

Études sur le texte : Florence Jullien, « Une question de controverse religieuse : la *Lettre* au catholicos nestorien Mar Denḥa Ier », *Barhebraeus et la renaissance syriaque*, *Parole de l'Orient* 33, 2008, p. 95-113.

Description du contenu : lettre que Barhebraeus adressa au catholicos syro-oriental Mar Denḥa Ier (1265-1281). Cette composition fut rédigée en vers heptasyllabiques, sur le rythme de saint Ephrem le Syrien. Formellement, la *Lettre* présente deux parties, précédées d'une adresse : un développement d'arguments théologiques antidyophysites, suivi d'un commentaire de l'histoire du siège de Séleucie-Ctésiphon depuis les origines apostoliques, l'adoption du nestorianisme et ses conséquences jusqu'au milieu du VIe siècle.

[*Auteur de la notice* : Florence Jullien]

b. Candélabre du sanctuaire

Date : 1266-1272.

Identifiant dans une autre Clavis : TAKAHASHI 2005, B2.

Type de texte : *compendium* de théologie dogmatique, manuel apologétique.

Religion source : christianisme syro-orthodoxe.

Religions cibles : hérésies anciennes (manichéisme), dyophysites (chalcédoniens et syro-orientaux), islam.

Thèmes de la controverse : défense de l'Incarnation, réfutation de la qualité de prophète de Muḥammad, nature inimitable du Coran, corruption de la Bible, libre arbitre.

Éditions, traductions, témoins manuscrits, versions anciennes, études sur le texte : voir TAKAHASHI 2005, B2. Voir en plus :

- Herman TEULE, « Barhebraeus », dans *Christian-Muslim Relations. 4*, p. 588-609 [avec bibliographie complète p. 598].
- Barbara ROGGEMA, « Ibn Kammūna's and Ibn al-ʿIbrī's Responses to Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Proofs of Muḥammad's Prophethood », *The Intellectual History of the Islamicate World* 2, 2014, p. 193-213.

Versions en d'autres langues : version arabe, voir TAKAHASHI 2005, B2, p. 188-190, et ci-dessus ROGGEMA 2014, n. 64.

Description du contenu du texte : le texte se compose de douze parties ou bases, chacune ayant un thème. Bien que Barhebraeus montre une connaissance approfondie de nombreux aspects de la pensée et de la culture musulmanes dans cet ouvrage important, la plus grande partie de ce texte n'est pas directement concernée par l'islam. Dans la base IV *Sur l'Incarnation*, néanmoins, l'auteur traite de l'apologétique musulmane lorsqu'il considère de près les arguments que les théologiens et philosophes musulmans contemporains avançaient dans leur discussion sur la meilleure façon de prouver que l'islam est la foi véritable. Barhebraeus démonte cette discussion pour trouver des points faibles dans l'argumentation, qu'il utilise par la suite comme preuves pour invalider la critique musulmane de l'Incarnation.

À la fin de la même base, se trouve un catalogue d'hérésies, décrivant brièvement 30 erreurs christologiques du passé, de Simon le Mage à Étienne bar Sudaïli. Ce catalogue est édité et traduit par François Nau, *Textes monophysites*, Paris, 1919 (PO 13, 2), p. 252-265. Le *Candélabre du sanctuaire* base XI, chapitre 2, contient également la présentation et la réfutation de la doctrine manichéenne et musulmane sur le libre arbitre (éd. et trad. dans François Nau, *Textes monophysites*, Paris, 1919 [PO 13, 2], p. 266-269).

Sources : la source pour la notice antimanichéenne contenue dans le catalogue d'hérésies (n° 20) est Théodore bar Koni, *Livre des scholies* XI, probablement à travers la *Chronique* de Michel le Syrien VI, 9.

[*Auteurs de la notice* : Barbara Roggema & Flavia Ruani]

c. Livre des rayons

Date : avant 1272.

Identifiant dans une autre Clavis : TAKAHASHI 2005, B3.

Type de texte : *compendium* de théologie dogmatique, manuel apologétique.

Religion source : christianisme syro-orthodoxe.

Religions cibles : islam, entre autres.

Thèmes de la controverse : défense de l'Incarnation, réfutation de la qualité de prophète de Muḥammad, nature inimitable du Coran, corruption de la Bible, corruption du Coran.

Éditions, traductions, témoins manuscrits, versions anciennes, études sur le texte : voir TAKAHASHI 2005, B3. Voir en plus :

– Barbara ROGGEMA, « Ibn Kammūna's and Ibn al-ʿIbrī's Responses to Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Proofs of Muḥammad's Prophethood », *The Intellectual History of the Islamicate World* 2, 2014, p. 193-213.

Versions en d'autres langues : version arabe, voir TAKAHASHI 2005, B3, p. 197.

Description du contenu du texte : manuel théologique divisé en plusieurs livres qui ressemble au *Candélabre du sanctuaire*, mais en plus court. Ici aussi, on peut remarquer la connaissance approfondie de Barhebraeus de plusieurs aspects de la foi musulmane. Il discute, entre autres, les arguments qui prouveraient la qualité de prophète de Muḥammad et le fait que le Coran, dans sa forme présente, soit plus court que dans sa forme originelle. Pour cette question, il se base sur les discussions islamiques au sujet des lectures alternatives dans les recensions canoniques du Coran *(qirāʾāt)*.

[*Auteur de la notice* : Barbara Roggema]

Résumés anglais des contributions

Adam H. Becker – *L'antijudaïsme syriaque : entre polémique et critique interne / Syriac Anti-Judaism: Polemic and Internal Critique* (p. 181)

Anti-Judaism is a significant characteristic of Syriac literature, even if only a small fraction of texts are specifically devoted to attacking Jews and Judaism. Sometimes anti-Judaism in Syriac texts tells us something about the social context in which these texts were composed but it is often easier to engage in literary analysis and appreciate the symbolic role Jews play in this literature than to isolate a precise historical setting for such polemic. In some texts anti-Jewish passages seem to appear only because of the internal logic of the text and it is difficult to imagine an audience of Jews or a context of authentic Jewish-Christian debate. Furthermore, despite how harsh the polemic could at times be it is important that we distinguish this tradition of anti-Judaism from that of Western Christianity, which itself eventually contributed to the Holocaust.

Sebastian P. Brock – *Les controverses christologiques en syriaque : controverses réelles et controverses imaginées / Christological Controversies in Syriac: Real and Imagined Controversies* (p. 105)

It is only in Syriac that one can read Christological texts from all three of the main ecclesial traditions that emerged as a result of the controversies over the Council of Chalcedon. After noting some of the ambiguities surrounding certain of the standard technical terms, and the confusion this caused, a brief outline is given of the various forms in which Christological controversies are encountered in Syriac. By way of illustration, two different texts, one of a real dialogue, the other imagined, are presented in more detail: first, the record of conversations between Chalcedonian and Miaphysite bishops in Constantinople in 532, and second, a verse dialogue between Cyril and Nestorius, transmitted in the East Syriac tradition.

Alberto Camplani – *Traces de controverse religieuse dans la littérature syriaque des origines : peut-on parler d'une hérésiologie des « hérétiques » ? / Traces of Religious Controversy in the Early Syriac Literature: A Heresiology by "Heretics"?* (p. 9)

A research on the "notion of heresy in the Syriac culture" is a long-felt desideratum. This paper suggests to start by investigating the religious controversies attested in the early Syriac writings (including the Gospels' versions) and also the later heresiological reports. The goal is to perceive whether a theory of heresy was conceived of by the intellectuals of the first centuries, before Constantine, and whether some of the arguments developed in the controversies of the second and third centuries were tacitly reused by "Catholic" authors of the fourth century, despite the fact that their origin was already considered heretic. The first part of this paper suggests that the *Book of the Laws of the Countries*, attributed to Bardaisan or his school, has been influenced by the *Syntagma against all the Heresies* composed in the second century by Justin Martyr, now lost. This hypothesis is based on the recent reconstruction of Justin's work by Enrico Norelli using the writings of Irenaeus, Tertullian, and Justin himself. The paper argues that the *Syntagma* reached Edessa through Tatian, Justin's disciple, thus marking the beginning of a dialogue between Rome and Mesopotamia which continued for several centuries. The paper claims next that the *Diatessaron* and the *Vetus syra* were composed as reactions to Marcion and his teachings. The third and the fourth centuries witness indeed an intense debate among movements that were later on labelled as heretic: the Marcionite Prepon polemicized against Bardaisan's critiques, Mani refuted Bardaisan's psychological doctrines, the pseudo-Clementine literature included a book against Marcion, and Ephrem's *Commentary to the Diatessaron* attests of cosmological and exegetical differences between Marcion and Bardaisan. Among them, Manichaeism and the pseudo-Clementine literature seem to have elaborated a theory of heresy: the universalist perspective of the former required the development of dialectical tools of propaganda which led to the formulation of a heresiology *sui generis*; the latter, based on a Judeo-Christian core, built its own heresiological discourse which could precede or be contemporary to the more sophisticated heresiology of Ephrem the Syrian, who in turn shows to draw polemical arguments from Bardaisan's works.

Maria Conterno – *Byzance hors de Byzance : la controverse monothélite du côté syriaque / Byzantium Outside Byzantium: the "Syriac side" of the Monothelite Controversy* (p. 157)

The Monothelete controversy, which troubled the Byzantine Church for the great part of the seventh century, was long considered as a marginal episode both in the history of Byzantium and in the history of Eastern Christianity. The doctrine of Christ's unique operation and will—allegedly concocted by the emperor Heraclius and the patriarch Sergius of Constantinople—not only failed its purpose to win the Miaphysites back into the imperial Church, but split the Chalcedonians as well, and caused a dispute which was more political than genuinely theological. Eventually banned by the Sixth Ecumenical Council, it quickly vanished without leaving remarkable traces in history. This simplistic reconstruction has been challenged lately, thanks also to the greater attention scholars have been paying to non-Greek sources. After a brief review of recent relevant studies, this paper guides the reader through the "Syriac side" of the controversy. The Syriac sources related to the dispute are presented, and the new insight they provide is highlighted: they prove that the debate about Christ's will and operation was, from the theological point of view, not an artificial nor an ephemeral one, and that it remained relevant for Chalcedonians Christians in the Eastern provinces of the empire long after these fell under Muslim rule.

Muriel Debié – *Les controverses miaphysites en Arabie et le Coran / Miaphysite Controversies in Arabia and the Qurʾān* (p. 137)

This chapter focuses on the Christian controversies that reached Arabia in the sixth century and reveal a more complex picture of the Christian presence in the Peninsula than is generally advocated. The letters of the three great Syrian controversists Simeon of Bet Aršam, Jacob of Serug and Philoxenus of Mabbug highlight the importance of the miaphysite networks at play between Northern Syria and Southern Arabia as well as between Egypt, Ethiopia and Arabia. They also show the content and the vocabulary of the debates that took place in the Christian milieus of Arabia on the eve of Islam. The chapter also points to the lasting presence of Julianists (a miaphysite dissenting movement) in the Peninsula until at least the eighth century. Also named "aphtartodocetists," the Julianists introduced distinctive Christological positions (as did the so-called tritheists or more mainstream "Nestorians" and miaphysites) that may throw light on Qurʾanic conundrums. The chapter advocates that Syriac literature of controversy constitutes a historical touchstone for discussions about possible Christian influences on the Qurʾān.

Muriel Debié – *Désigner l'adversaire : la guerre des noms dans les controverses / Naming the Opponent: The War of Names in the Controversies* (p. 307)

Since ancient heresies are named after their founder, this chapter concentrates on the use of names in religious controversies in an attempt to focus on other aspects than dogmatic content. Attention is drawn to the importance of personal interactions and naming practices of the adversary. The chapter first tries to delineate how the names we still use for Syriac churches and denominations came into being. It then draws attention to the way names were changed, replaced, erased, and even written upside down in manuscripts in order to curse religious enemies—Satan in the first place—in a lasting practice that crept into Garshuni, Arabic and Turkic manuscripts. The chapter also aims at showing how reading accounts of church councils and religious conferences with social prosopography in mind can tell much about religious, social and political networks in the Near East.

Florence Jullien – *Les controverses entre chrétiens en milieu sassanide : un enjeu identitaire / Polemics between Christians in Sasanian Milieu: an Identity Issue* (p. 209)

In Sasanian milieu, controversies among Christians have a strong identity dimension which explains the important involvement of Syriac communities in theological debates as a means of positioning strategy. The most significant disputes were organized in public at the court of Seleucia-Ctesiphon, in the sixth and early seventh centuries. These controversies were considered as a royal entertainment; but for the Christians, they involved a very real political issue, especially for the East-Syrians and the Syro-Orthodox, with regard to the consequences for the existence of their Churches. Heresiographical representation, using humour and derision, is part of the polemical discourse so as to deconstruct the image of the opponent. In the Syriac world, controversy was above all an affair of the cultural elite, trained in the ecclesiastical milieu to deal with confrontation—and monasticism played an important role in many respects.

Yonatan Moss – Les *controverses christologiques au sein de la tradition miaphysite : sur l'incorruptibilité du corps du Christ et autres questions / Christological Controversies within the Miaphysite Tradition: On the Incorruptibility of the Body of Christ and other Questions* (p. 119)

Judging from the contents of the large West Syrian dogmatic florilegia from the eighth-tenth centuries, there were four main doctrinal controversies that defined the theological profile of the Syrian Orthodox Church: the Chalcedonian question of one-or-two natures in Christ; the debate about the corruptibility of the body of Christ prior to the resurrection; the "Agnoetic" controversy about whether Jesus was subject to ignorance; and the "Tritheist" debate about the precise relationship inhering between the persons of the Trinity. Focusing on all but the first of these four controversies, this paper shows that while all arising within the span of only three decades in the mid-sixth century, it was only the incorruptibility debate that did not fizzle out by the beginning of the seventh century. On the contrary, this controversy about the corruptibility of the body of Christ continued to split the Miaphysite community well into the ninth century. This paper offers an explanation as to why this was the case.

Richard Payne – *Les polémiques syro-orientales contre le zoroastrisme et leurs contextes politiques / East Syriac Polemics Against Zoroastrianism and Their Political Contexts* (p. 239)

The paper provides an account of the evolution of East Syrian polemics against Zoroastrianism from their fitful origins in late fourth- and early fifth-century hagiography to the more complex works of the late Sasanian era. It argues that the chronological correspondence between the beginning of polemical production and the institutionalization of the Church of the East in the Iranian Empire is not accidental. The shift away from Judaism to Zoroastrianism as the primary polemical concern of ecclesiastical leaders took place just as they were becoming dependent on a Zoroastrian court for patronage. With the rise of the Church of the East, East Syrian secular elites and ecclesiastical leaders could participate in the institutions of a Zoroastrian Empire qua Christians, and polemical texts aimed to define relations between Christians and Zoroastrians in the overarching political context of increasing interreligious collaboration. The early East Syrian representation of Zoroastrianism as a peculiarly Iranian form of Greco-Roman polytheism gave way, by circa 500, to more nuanced accounts of Zoroastrian ritual and cosmology—notably in the *Martyrdom of Pethion, Adurohrmazd, and Anahid* and the *History of Mar Qardagh*—that outlined

political space, practices, and identities that Christians and Zoroastrians could share. At the same time, the *catholicos*-patriarch Mar Aba attacked Christians for adopting Zoroastrian practices necessary for the political participation of would-be aristocrats and, in so doing, distinguished ascetic ecclesiastical leaders from secular elites through their wholesale rejection of the Good Religion. Polemics emerge from this paper as instruments for the creation of the boundaries required for workable cooperation between Christians and Zoroastrians, and their development provides an index of Christian assimilation and acculturation from the fourth through early seventh centuries.

Barbara Roggema – *Pour une lecture des débats islamo-chrétiens en syriaque à la lumière des controverses internes à l'islam / Reading Syriac Christian-Muslim Disputations against the Background of Intra-Muslim Controversies* (p. 261)

What did Syriac Christians focus on when they wrote about and against Islam? What aspects of Islam did they write about when they wanted to show that Islam was not the true religion? Did their approach to Islam change over time? This article discusses six Syriac responses to Islam (7th-13th c.) in an attempt to answer these questions: *The Disputation of John Sedra and the Emir*, *The Disputation between a Muslim and a Monk of Bēt Ḥālē*, *The Legend of Sergius Baḥīrā*, Patriarch Timothy I's *Disputation with the Caliph al-Mahdī*, Dionysius bar Ṣalībī's *Disputation against the Nation of the Arabs* and Barhebraeus' *Candelabrum sanctuarii*. In each case I detect references to contemporary debates among Muslims and I discuss how allusions to intra-Muslim disagreement reinforce the claim that Islam cannot rival Christianity.

Flavia Ruani – *Les controverses avec les manichéens et le développement de l'hérésiologie syriaque / Anti-Manichaean Controversies and the Development of Syriac Heresiology* (p. 67)

This paper examines the heresiological discourse as developed by Syriac sources, starting from the polemical works by Ephrem the Syrian in the fourth century, which mark a turning point in the history of Syriac Christianity and its way of self-definition towards its own past. It first considers the *Hymns against the Heresies* and the *Prose Refutations against Mani, Marcion, and Bardaisan* and provides an overview of the polemical and rhetorical devices displayed in order to condemn previous Christian movements and establish, by way of contrast, a new "orthodoxy." The

focus is on the anti-Manichaean controversy, since Manichaeism seems to have represented an ecclesiological threat to Ephrem's own theological proposal on many levels, including the usage of poetry to convey a religious message. Next, the paper examines the evolution of the concept of heresy and the anti-Manichaean polemics in the Syriac literature, from the fifth century in the Roman and the Persian Empires, to the Abbasid epoch in Iraq. After Ephrem, treatises against Manichaeism can only be found in the Syriac translations of Greek refutations (such as the *Acta Archelai* and the works by Titus of Bostra and Severus of Antioch), which proved very influential, and the term "Manichaean" became a stereotyped invective against different kinds of religious opponents. However, Manichaeism proper continued to figure in lists and catalogues of heresies, two practical tools which allow to summarize the doctrine to follow and the doctrines to reject, in order to avoid religious persecution and consolidate the internal cohesion of the Syriac communities. Syriac heresiological texts are a mine for the reconstruction of the religious landscape and the interreligious interactions in the late antique and medieval Middle East and provide access to the teachings and even texts of lost religious movements.

Herman Teule – *Controverses religieuses en syriaque : le cas atypique des croisés / Syriac Religious Controversies: The Atypical Case of the Crusaders* (p. 295)

The present paper investigates the reasons why both East- and West-Syrians adopted a relatively mild attitude towards the crusaders, in sharp contrast with their traditional polemical stance vis-à-vis Christians not belonging to their own community. On the West-Syrian side, the new ecumenical climate developed by some of their theologians such as al-Arfadi offers a partial explanation, though this does not hold true for Bar Ṣalibi, whose pro-crusader sentiments were probably politically motivated. In the case of the East-Syrians, strategic reasons, more than ecumenical ones, explain why they adopted a neutral and sometimes even benevolent tone, when addressing themselves to the crusaders, though they remain convinced of the superiority of their own Christological beliefs.

John W. Watt – *Pensée grecque et controverses syriaques / Greek Thought, Syriac Controversies* (p. 349)

Rhetoric and philosophy were the two subjects in the late antique Greek scholarly curriculum likely to have influenced the work of Syriac writers on controversial matters. No Syriac manual of rhetoric is known before

the treatise of Antony of Tagrit (9th century), but familiarity with classical rhetoric, especially epideictic, has been proposed in the case of several Syriac texts of various dates. Aristotelian logic was undoubtedly studied in Syriac and was occasionally employed in Christological controversy and subsequently in Christian-Muslim disputation, even though the prime motive for the study of logic was not confessional argumentation, but its role as the foundation of the whole Aristotelian philosophy. Syriac literature, however, has preserved the most philosophically erudite writing on Christology from late antiquity in works of John Philoponus. Brief extracts in a catena manuscript from his works *Against Aristotle* on the eternity of the world and his *Hexaemeron* commentary indicate that they too were probably known among Syriac Aristotelians, and by the time of the 7th-century scholars of Qenneshre had led them to reject the divinity and eternity of the heavens and adopt a more critical stance towards Aristotelian natural philosophy than to Aristotelian logic.

Table des matières

Introduction par Flavia Ruani 1
Abréviations 8

Alberto Camplani – *Traces de controverse religieuse dans la littérature syriaque des origines : peut-on parler d'une hérésiologie des « hérétiques » ?* 9

Flavia Ruani – *Les controverses avec les manichéens et le développement de l'hérésiologie syriaque* 67

Sebastian P. Brock – *Les controverses christologiques en syriaque : controverses réelles et controverses imaginées* 105

Yonatan Moss – *Les controverses christologiques au sein de la tradition miaphysite : sur l'incorruptibilité du corps du Christ et autres questions* 119

Muriel Debié – *Les controverses miaphysites en Arabie et le Coran* 137

Maria Conterno – *Byzance hors de Byzance : la controverse monothélite du côté syriaque* 157

Adam H. Becker – *L'antijudaïsme syriaque : entre polémique et critique interne* 181

Florence Jullien – *Les controverses entre chrétiens en milieu sassanide : un enjeu identitaire* 209

Richard Payne – *Les polémiques syro-orientales contre le zoroastrisme et leurs contextes politiques* 239

Barbara Roggema – *Pour une lecture des dialogues islamo-chrétiens en syriaque à la lumière des controverses internes à l'islam* 261

Herman Teule – *Controverses religieuses en syriaque : le cas atypique des croisés* 295

Muriel Debié – *Désigner l'adversaire : la guerre des noms dans les controverses* 307

John W. Watt – *Pensée grecque, controverses syriaques* 349

Les controverses religieuses en syriaque, F. Ruani (éd.), Paris, 2016 (Études syriaques 13), p. 455-456.

Tableaux des Églises syriaques 381
Clavis *de textes syriaques de controverse* 385
Résumés anglais 447

Table des matières 455